MUHAMMAD AS HIKAM

Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society

ERLANGGA

Muhammad AS Hikam

Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society

Muhammad AS Hikam

Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society

Penerbit Erlangga
Jl. H. Baping Raya No. 100
Ciracas, Jakarta 13740
e-mail: mahameru@rad.net.id
(Anggota IKAPI)

Hikam, Muhammad AS
Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society
Muhammad AS Hikam, editor, Faisol & Singgih Agung
--Cet. 1.--Jakarta: Erlangga, 2000
282 hal. :15 x 21 cm.-- (Gugus gagas politik)

Bibliografi ...
Indeks
ISBN 979-411-741-2

1. Demokrasi Islam I. Judul
II. Faisol III. Agung, Singgih
IV. Seri

Islam, Demokratisasi, dan Pemberdayaan Civil Society
Hak. Cipta © 1999 pada Muhammad A.S. Hikam

Penyusun : Muhammad A.S. Hikam
Editor : Faisol & Singgih Agung

Setting dan *lay out*: Riya Radiani
Desain Sampul: Dimas Nurcahyo

HAK CIPTA DILINDUNGI OLEH UNDANG-UNDANG
Diterbitkan atas Kerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation

Kata Pengantar

Buku yang sedang Anda baca ini merupakan kumpulan dari berbagai karangan yang ditulis selama tiga tahun terakhir setelah penulis kembali dari studi dan secara intensif mengikuti perkembangan politik di tanah air. Pikiran-pikiran yang tertuang dalam buku ini khususu membicarakan Islam, proses demokratisasi, dan pemberdayaan Civil Society.

Dengan mengambil tema-tema utama dan kasus-kasus konkret yang sedang menjadi wacana masyarakat, diharapkan bahwa uraian yang dipaparkan dalam buku ini akan lebih aktual dan membumi. Diharapkan, para pembaca yang belum banyak bergelut dalam disiplin ilmu sosial pada umumnya dan ilmu politik pada khususnya aka dapat mengikuti serta memahami dengan baik.

Akhirnya, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada berbagai pihak, baik lembaga-lembaga maupun pribadi-pribadi, yang selama ini telah, secara langsung maupun tidak langsung, memberikan bantuan kepada penulis untuk menyampaikan pemikiran baik melalui tulisan maupun wawancara. Tanpa mengurangi penghargaan kepada yang lain, penulis ingin menyebut Harian *Media Indonesia*, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengkomunikasikan gagasan-gagasannya selama empat tahun terakhir. Khusus kepada mas Imam Anshori Saleh, Wapemred Harian *Media Indonesia*, penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebsar-besarnya. Lebih dari siapapun, MAs Imam telah memberi dukungan dan dorongan semenjak awal agar penulis ikut melibatkan diri dalam wacana publik melalui pers.

Penulis juga menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada Enceng Shobirin dan Mas Mun'im DZ dari LP3ES, dua sahabat yang selalui bersedia mendengar keluhan, harapan, angan-angan, dan bahkan kejengkelan penulis sambil tetap mebagikan pengalamn mereka dalam

perantauan intelektual. Begitu pula terima kasih kepada kawan-kawan di LKiS, Elsad, P3M, Interfidei, YLBHI, Infid, serta LP3ES yang penulis anggap sebagai kamerd dalam pergelutan intelektual dan komunitas yang mendukung kehidupan intelektualnya. Penghargaan yang sama penulis sampaikan kepada para aktivis mahasiswa yang memberi kesempatan dalam forum-forum diskusi mereka untuk menyampaikan gagasannya dan memberikan respons yang sangat berguna bagi proses refleksi.

Kiprah intektual tentu tak lepas dari pergaulan dan komunitas pendukung. Untuk itu penulis berterima kasih atas berbagai nasihat, *insight,* pertukaran pendapat, dukungan moral, dan, tak kalah penting, persahabatan dari beberapa pribadi seperti Mas Bondan Gunawan, Gus Dur, Mas Ton (Th. Sumartana), Marsilam Simanjutak, Rachman Tolleng, Romo Ismartono, Mas Soedjati Djiwandono, Mbak Clara Joewono, Pak Harry Tjan Silalhi, Mbah Kyai Sahal Mahfudz, Gus Sastro, Mas Imam Azis, Asmara nababan, Mbak Zumrotin, Pak Ghafar Rahman, Mbak Binny Buchori, Pak mochtar Pabottingi, Syamsuddin Haris, Pak Arbi Sanit, dan Hari Susanto. Tentu saja masih banyak lagi nama-nama para kolega, sahabat, dan karib lain yang seharusnyadisebut tetapi karena keterbatasan tempat tak mungkin dilakukan di sini. Kepada mereka penulis menyampaikan terima kasih yang tulus.

Akhirnya, kepada Penerbit Erlangga, penulis menyampaikan terima kasih atas kesedian serta jerih payahnya menerbitkan buku ini. Tanpa bantuannya, penulis merasa pasti bahwa tulisan-tulisan dan pemikirannya tak akan pernah sampai di tangan pembaca dalam bentuknya yang lebih utuh seperti sekarang.

Jakarta, akhir Agustus 2000

Daftar Isi

Kata Pengantar vii
Daftar Isi ix
Pendahuluan xi

BAGIAN 1: Cakrawala Pemikiran Islam

1. Agama, Pluralisme Sosial, dan Pembentukan Wawasan Kebangsaan: Sebuah Telaah Historis 2
2. Kemajemukan SARA dan Integritas Nasional 11
3. Islam dan Hak Asasi Manusia; Ketegangan dan kemungkinan Kerja Sama 18
4. Islam dan Modernisasi sebgai Agenda Penelitian dan Kajian Agama di Indonesia 31
5. Modernisasi Islam, dan Pembentukan Budaya 40
6. Fundalisme dan Kebangkitan dan Agama Agama Islam di Bawah Orde Baru 46
7. Agama dan Moral Politik ; Membaca Surat Gembala KWI 59

BAGIAN II: Prospek Civil Society di Indonesia

8. Civil Society Tak Butuh Inpres 62
9. Transformasi Budaya Politik Dalam Rangka Proses Demokratisasi di Indonesia 82
10. Civil Society dan Masyarakat Indonesia dari Wacana Menuju Program Aksi 91
11. Mencari Format dan Strategi Pemberdayaan Civil Society 105
12. Reformasi dan Pemberdayaan Civil Society 116
13. Ambisi Totaliter 126

BAGIAN III:Islam dan Pemberdayaan Civil Society

14. Islam dan Pemberdayaan Politik Umar\ Refleksi Atas Pemikiran Gus Dur 132

15. Islam dan Pemberdayaan Civil Society 142
16. Praksis Reformasi dan Perspektif Gerakan Islam 153
17. Dua Wajah Politik Islam 160
18. NU; Antara Revitalisasi Partai dan Civil Society 164
19. NU dan Tantangan Multipartai 171
20. Cakrawala Pemikiran Islam Mutakhir 181

Referensi 187
Indeks 191

Pendahuluan

Munculnya eksperimen demokrasi melalui strategi pemberdayaan civil society, setidaknya dipengaruhi oleh pergeseran-pergeseran (shifting) yang terjadi baik pada dataran empiris maupun paradigmatis.

Yang pertama kenyataan runtuhnya rezim totaliter di Eropa Timur, dan surutnya legitimasi rezim-rezim otoriter di Negara berkembang, yang disusul dengan merebaknya gerakan redemokratisasi. Yang, kedua, sebagai konsekuensinya, wacana teoritk dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya ilmu politik, semakin diwarnai oleh terjadinya pencarian yang lebih relevan dengan situasi baru, utamanya tentang proses transisi menuju sistem politik demokratis.

Pendekatan-pendekatan teoritis lama tentang proses demokratisasi, baik yang ditawarkan oleh paradigm medernisasi maupun Marxian, kini umumnya dianggap telah mengalamai imprasse. Kedua-duanya telah gagal menjelaskan – apalagi memprediksi – berbagai perubahan cepat yang terjadi pada sistem politik totaliter dan otoriter, dan akibatnya tuntutan baru bagi teorisasi yang lebih memadai bagi pemahaman dan landasan praksis semakin besar.

Dalam situasi imprasse praksis dan teoritik inilah paradigm civil society muncul dan berkembang. Paradigm ini mula-mula diilhami oleh kiprah para aktivis pro-demokrasi di Negara maju maupun berkembang. Khazanah literature tentang paradigm, sebagaimana tampak dalam publikasi-publikasi ilmiah maupun popular.

Para teoritikus telah mencari landasan filosofis paradigm ini dari berbagai sumber, baik yang klasik maupun modern – mulai filsafat klasik Aristoteles sampai filsafat kritis Habermas. Meskipun belum dapat dikatakan telah menjadi semacam pembakuan konseptual sampai saat ini, setidak-tidaknya ada beberapa esensi dari makna civil society tersebut.

Pertama, adanya individu dan kelompok-kelompok mandiri dalam masyarakat (politik, ekonomi, kultur). Kemandirian itu diukur terutama ketika mereka berhadapan dengan kekuatan Negara.

Kedua, adanya ruang publik bebas sebagai tempat wacana dan kiprah politik bagi warga Negara. Ruang publik inilah yang menjamin proses pengambilan keputusan berjalan secara demokratis.

Dan ketiga, kemampuan masyarakat untuk mengimbangi kekuatan Negara, kendati tidak melenyapkannya secara total. Negara bagaimanapun tetap diperlukan kehadirannya sebagai pengawas dan pelerai konflik, terutama dalam proses distribusi sumber daya, disamping menjamin keamanan internal dan perlindungan eksternal.

Upaya Pembumian

Paradigma civil society telah memberi sumbangan tidak kecil dalam rangka member arah bagi eksperimentasi demkrasi serta menjadi sumber inspirasi bagi kerja-kerja pemberdayaan rakyat di berbagai Negara, termasuk di Indonesia.

Namun agar paradigm ini tetap memiliki relevansi di Indonesia ia masih perlu dikembangkan melalui pengaitannya dengan konteks struktural, cultural dan kesejahrahan masyarakat kita. Harus dipahami, misalnya, bahwa pertumbuhan dari perkembangan civil society di Indonesia akan berbeda dengan yang ada di masyarakat kapitalis mutakhir di barat, berhubung dengan sejarah ekonomi po;itik, kultur yang berbeda. Pada saat yang sama, jugab harus dipahami adanya kencenderungan umum yang berlaku universal disebabkam oleh globalisasi ekonomi, teknologi informasi, transportasi, dan seyerusnya, yang pada gilirannya juga mempengaruhi civil society secara signifikan.

Untuk itu, salah satu hal yang mendesak dilakukan dalam wacana dan kiprah pemberdayaan civil society di Indonesia adalah pemetaan secara jelas tentang kondisi pertumbuhan masyarakat selama masa di bawa rezim

otoriter Orde Baru. Ini menuntut pemahaman yang memadai serta kritis mengenai pertumbuhan, perkembangan dab hubungan dialektis, antara Orde Baru dan rakyat. Termasuk mencermati peranan militer dalam peta elite Negara, proses hegemonib ideo;ogi, batas-batas legitimasi Negara, potensi-potensi yang menciptakan krisis, dan sebagainya.

Selain itu, diperlukan juga pemahaman yang akurat tentang proses pembentukan sosial, termasuk pembentukan kelas-kelas sosial dan pengelompokan lain sebagai akibat dari proses modernisasi dan penetrasi kapitalisme. Ini penting, agar dapat diketahui kelompok-kelompok yang memiliki potensi strategis bagi pemberdayaan civil society, seperti buruh, cendikiawan, organisasi sosial keagamaan, LSM, orsospol dan seterusnya. Kita juga dituntut untuk mampu menganalisa secara proporsional di dalam keseluruhan proses pemberdayaan civil society.

Prospeksi

Menurut hemat saya perkembangan sepuluh terakhir di tanah air menunjukkan adanya peluang bagi potensi-potensi yang akan menopang tumbuhnya civil society yang kuat dan mandiri, walaupun kendala yang harus dihadapi pun tidak kecil. Terutama, pada dua tahun terakhir ini ada indikasi, bahwa negara sedang dihadapkan pada situasi krisis. Situasi ini terjadi karena melunturnya kohesivitas faksi-faksi elite dan krisis keuangan (Fiscal crisis) yang nampaknya makin parah. Situasib krisis inilah yang sebenarnya bisa berdampak positif bagi pemberdayaan elemen-elemen progresif dalam civil society, bila mampu melakukan antisipasi yang tepat terhadap momentum yang ada.

Potensi-potensi yang mampu memperkuat civil society antara lain adalah organisasi-organisasi sosial maupun politik yang mencoba mengembangkan independensinya, seperti, NU, dan PDI, serta berbagai kelompok pro-demokrasi, seperti Fordem, LBH, KIPP, SBSI, dan Komnas HAM, serta cendikiawan dan mahasiswa, tetap layak dipandang sebagai elemen kritis rakyat.

Dalam situasi krisis semacam itu, mau tidak mau, Negara mulai dipaksa untuk memberikan ruand gerak yang makin besar pada kelompok-kelompok kritis masyarakat. Bukan saja karena adanya desakan internal dan eksternal, tetapi juga semakin tumbuhnya kesadaran akan arti penting pemberdayaan.

Di sinilah arti pentingnya penciptaan strategi yang tepat bagi perluasan kekuatan civil society oleh elemen-elemen progresif tadi. Saying sekali, tampaknya sampai saat ini yang masih menonjol adalah kesan sporadic dan tercerai-berainya kekuatan-kekuatan tersebut, sehingga belum tamapak akan terjadinya sebuah penggupalan civil society yang mampu menantang kekuatan Negara secara radikal. Yang paling mungkin dilakukan oleh mereka adalah, menciptakan maneuver-manuver yang ditujukan untuk menyakinkan Negara bahwa ia harus lebih menurunkan atau menurangi dominasi dan intervensinya dalam masyarakat. Dan pada saat yang sama membuat ruang yang lebih besar bagi partisipasi warga Negara dalam proses politik.

Adanya beberapan sebab internal yang lebih ditunjuk mengapa kohesivitas atar –elemen masyarakat kriris progresif belum maksimal :

Pertama, masih belum terciptanya solidaritas yang kuat antar-elemen progresif dalam civil society, karena masih belum pudarnya pengaruh primordialisme atau masa lalu. Antar-kelompok agama, etnis, dan kelompok, masih cenderung tercipta kecurigaan-kecurigaan berlebihan.

Kedua, belum terlihat jelas adanya platform umum (common platform) yang bisa dipakai oleh kelompok pekerja demokrasi secara bersama-sama. Isu-isu yang dibangun, belum benar-benar dimuarakan untuk kepentingan bersama, tetapi hanya sekedar simbolisme dan penonjolan kelompok masing-masing.

Ketiga, masih lemahnya kepemompinan dalam civil society – secara kualitatif maupun kuantitatif – yang mampu menandingi pengaruh aparat Negara. Tetapi untuk elemen ketiga ini, agaknya relatif sudah mulai dapat teratasi, meski masih samar-samar, pada diri Gus Dur.

Keempat, masih kuatnya orientasi elitis dalam kelompok pekerja demokrasi, sehingga belum mampu menggalang simpati massa. Isu-isu yang dibangun banyak yang mubazir, karena bahasa dan logika yang digunakan sangatb elitis dan cukup jauh dengan tingkat pemahaman dan kesadran psikologis massa bawah.

Karena sebab-sebab di atas, maka kendatipun Negara sebenarnya rengah disibukkan dengan upaya mengatasi krisis internal, tetapi toh tidak lantas diperlemah secara substansial. Bahkan seperti yang dialami oleh, NU, HKBP, PDI, dan sebagainya, beberapa faksi elite Negara masih mampu melakukan penetrasi untuk memecah-belah keutuhan mereka.

Memang benar bahwa perlawanan yang diberikan oleh ormas dan perpol tersebut tidak kecil dan terbukti bahwa kekuatan penetrasi Negara juga tidak bisa langsung menghancurkan mereka. Namun demikian, masih terbuka kemungkinan bahwa kekuatan-kekuatan civil society tersebut terserap oleh Negara, apalagi jika mereka semakin "kelelahan" dalam upaya perlawanan tersebut dan tidak berhasil menciptakan modus baru yang mampu memperkuat posisinya.

Agenda Kerja Kaum Muda

Walhasil, eksperimentasi demokrasi oleh elemen-elemen progresif dalam civil society di Indonesia masih harus berhadapan dengan berbagai kendala internal dan eksternal tersebut. Karena itu, merekapun seharusnya melihat dengan teliti kemungkinan-kemubgkinan yang bisa dikembangkan, serta penghindaran diri dari jebakan-jebakan politik yang diciptakan oleh elite. Ketidakmampuan melihat batas-batas toleransi yang ada dalam sistem hanya akan mementahkan perjuangan dan (bahkan) mustahil berdampak negatif bagi pertumbuhan civil society sendiri.

Di sini peran kelompok generasi muda (termasuk mahasiswa) dalam tubuh ormas dan orpol, menjadi sangat vital yakni mengkaji secara tuntas kekuatan dan kelemahan yang dimiliki oleh ormas dan orpolnya ini dalam rangka pemberdayaan civil society dan proses demokratisasi. Generasi

muda sudah seharusnya memiliki kemampuan teoritis maupun praktis yang bisa dipakai untuk mengantisipasi setiap perubahan yang akan dan mungkin terjadi dalam ruang sosial maupun politik. Mereka seharusnya juga menjadi ujung tombak bagi pencarian alternatif pemberdayaan civil society, misaknya melakukan kerja-kerja bersama dalam penciptaan linkage dengan berbagai elemen civil society yang strategis.

Peran vital generasi muda khususnya muslim salah satunya adalah memperbesar wilayah interaksi dengan komunitas lain, termasuk nan-muslim. Pengalaman ini, setidaknya akan membantu mengikis kecenderungan partikularistik yang lagi-lagi, sayang sekali masih merupakan titik terlemah dalam batang tubuh komunitas muslim.

Demikian juga, generasi muda perlu mendukung berbagai tindakan transformatif kr dalam orpol dan ormas yang ditujukan untuk memperkuat posisi dalam masyarakat yang sedang berubah. Tantangan yang sedang dan akan dihadapi ormas keagamaan adalah bagaimana menjadikan dirinya tetap relevan dan sekaligus mampu mempengaruhi jalannya proses perubahan tersebut. Juga tidak, maka ia akan mengalami proses pengerasan (oscification) yang mudah terjebak untuk bersikap intoleran, pengasingan diri, dan ketertutupan.

Jika ini terjadi, maka potensi organisasi keagamaan sebagai penopang civil society di Indonesia akan menyurut dan bahkan bukan tidak mungkin ia terseretb oleh kecenderungan sektarianisme dan fundamentalisme, yang merupakan antithesis dari civil society.

Bagian I:
Cakrawala Pemikiran Islam

1 Agama, Pluralisme Sosial, dan Pembentukan Wawasan Kebangsaan: Sebuah Telaah Histori

Agama sebagai Identitas Baru

Perjalanan kita sebagai bangsa selama lebih dari setengah abad telah banyak memberi pelajaran berharga dalam rangka proses ",menjadi Indonesia". Salah satu di antara yang terpenting adarah bagaimana meletakkan peran dan fungsi agama di dalam proses tersebut, mengingat agama merupakan salah satu elemen terpenting bagi keberadaan masyarakat kita. Keberhasilan meletakkan secara proporsional peran dan fungsinya akan membuat bangsa ini tak perlu mengulangi pengalaman pahit yang telah dan sedang dialami oleh bangsa-bangsa lain. Sesungguhnyalah kita perlu bersyukur bahwa para pendiri bangsa (founding fathers) kita berhasil mencari solusi, setelah melalui berbagai perdebatan panjang terhadap persoalan di mana tempat agama di dalam kehidupan bernegara. Negara Republik Indonesia bukanrah sebuah Negara teokratis, meiainkan negara yang di dalamnya agama dan kehidupan beragama mendapat tempat yang sangat terhormat dan dilindungi sebagaimana tercantum di dalam pasal 29 UUD 1945.

Keputusan tersebut, tak pelak lagi, sangat penting artinya bagi agama-agama dan para pemeluknya di Indonesia karena ia bukan saja telah memberi jaminan akan keberadaan mereka, tetapi juga berlaku sebagai sebuah bingkai tempat keterlibatan umat di dalam mengisi dan memperkaya kehidupan berbangsa dapat diwujudkan. persoalannya justru kembali pada agama dan penganutnya: sampai di mana mereka mampu mengejawantahkan apa yang telah menjadi kesepakatan tersebut didalam suatu realitas historis yang terus berkembang dengan segala dinamika politik, ekonomi, sosial, dan budaya di dalamnya.

Dirumuskan secara lebih khusus lagi, permasalahan yang mendesak untuk dijawab adalah sejauh mana umat beragama pada umumnya dan para pemimpinnya pada khususnya telah dan akan mampu memberikan sumbangan terhadap pengembangan wawasan kebangsaan yang pada era globalisasi yang jelas akan membawa serta berbagai tantangan dan cobaan. Akankah agama-agama di Indonesia menjadi penyumbang bagi munculnya sebuah transformasi menuiu memudarnya wawasan kebangsaan yang inklusif serta digantikan oleh wawasan eksklusif dan saring bertikai satu sama lain sebagaimana di negara-negara mantan. Blok sosialis dan di sebagian wilayah Asia Barat dan Timur Tengah? Ataukah, ,mereka justru akan dapat menyumbang bagi berkembangnya wawasan kebangsaan yang inkiusif sehingga dapat memperkuat proses menjadi Indonesia di tengah-tengah gemuruhnya globalisasi?

Jawaban yang pas untuk pertanyaan_pertanyaan di atas memang tak mudah atau segera dapat ditemukan. Tetapi penulis kira, kita semua mempunyai tanggung jawab untuk mengupayakannya sesuai kemampuan yang ada. Dalam kerangka itulah beberapa pikiran tentang masalah perkaitan antara agama dan wawasan kebangsaan dalam konteks Indonesia modem ini ditawarkan.

Jika kita perhatikan dengan saksama pertumbuhan wawasan kebangsaan kita, maka akan kita lihat proses pencarian yang cukup lama dan bertahap sebelum kemudian diformulasikan secara resrni oleh para pendiri bangsa baik dalam bentuk ikrar Sumpah Pemuda 28 Oktober

1928 maupun dalam bentuk Proklamasi Kemerdekaan RI dan UUD 1945. Dengan lain perkataan, proses pencarian identitas yang bermuara pada ditemukannya wawasan kebangsaan (nationalism) dilakukan melalui beberapa fase di dalam sejarah. Pada masa paling dini, agama, kebudayaan lokal, dan etnisitaslah yang mula-mula menyemangati serta menjadi sumber terpenting bagi munculnya kesadaran akan identitas baru yang oleh para sejarahwan disebut protonasionalisme.

Kesadaran primordial ini meretas jalan bagi proses pemaknaan diri sebagai sebuah entitas vang berbeda dengan yang lain. Momentum sejarah yang menjadi latar belakangnya adalah kehadiran dan ekspansi kolonialisme di Kepulauan Nusantara yang memporak-porandakan kepastian serta tatanan kehidupan politik, ekonomi, dan sosial-budaya tradisional dalam skala massif. Kolonialisrne bukan saja berdampak pada krisis legitimasi politis dan ideologis, yaihr hancurnya klaim kekuasaan tradisional Sang Raja atau Sultan di Kepuiauan Nusantara, tetapi juga membawa serta gagasan dan sistem poiitik-ekonomi baru yang menandingi bahkan menggusur sistem politik-ekonomi yang selama ini dikenal. Dengan sistem itu, maka kekuasaan tradisional mengalami peminggiran, baik pada tataran gagasan maupun wewenang riil sehingga sendi-sendi kekuasaan mereka pun mengalami erosi besar-besaran.

Pada tataran kekuasaan riil, para raja dan sultan kemudian dipaksa menyerahkan kekuasaan mereka dan sebagai gantinya mereka hanya menjadi perpanjangan tangan pemerintah kolonial. Kemampuan mereka melakukan mobilisasi sumber daya politik dan ekonomi pun ditekan sampai pada titik terendah sehingga mau tak mau mereka menjadi sangat tergantung pada belas kasihan penguasa kolonial. Hal ini pada gilirannya mempercepat keterasingan penguasa dari rakyatnya secara hampir total. Tampaknya, hanya pada tataran budaya mereka dapat bertahan, kendati pada akhirnya ini pun tidak efektif berhubung dengan langkanya dukungan sumber daya politik dan ekonomi tadi.

Dalam kondisi krisis seperti ini, maka kevakuman kepemimpinan jatuh ke tangan elite di luar istana, termasuk para pemimpin keagamaan yang

memiiiki tingkat otonomi dan pengaruh cukup tinggi di dalam masyarakat. Dari merekalah kesadaran untuk memulihkan prestise dan kejayaan masa lalu kemudian muncul. para pemimpin tersebut kemudian mengupayakan sebuah landasan yang mampu untuk memobilisasi kekuatan rakyat dan ini ditemukan dalam ideologi millenarianisme dan messianisme bersumber dari agama serta tradisi setempat. Dengan ideologi seperti itu, maka identitas baru dimunculkan dengan diperkuat oleh identitas etnis karena ia kemudian dapat mempersatukan kekuatan rakyat melawan apa vang mereka anggap sebagai penyebab terjadinya kemerosotan dan kehancuran tatanan yang ada (*the order of things*). Maka muncullah kemudian gerakan-gerakan millenarian dan messianistik yang bertujuan untuk mengembalikan kejayaan masa lalu dalam tatanan yang ada. Target gerakan ini jelas sekali, yaitu penghancuran dan pengusiran kaum kolonial yang dianggap sebagai penyebab utama kondisi krisis itu. Karena itu, kaum kolonial lantas dicap sebagai orang lain (*others*) yang memiliki identitas berbeda seperti misalnya dalam soal agama, etnis, ras, kebiasaan, dan bahasa.

Milleniarianisme sebagai gerakan masyarakat dianggap sebagai protonasionalisme karena ia memperlihatkan adanya kesadaran identitas kelompok baru yang *indigenous* berhadapan dengan sistem kolonial yang asing. Kendati dalam perkembangannya gerakan ini mengalami kegagalan melawan kekuatan kolonial, ia masih memiliki pengaruh besar dalam proses perlawanan terhadap kolonialisme dari masyarakat. Semangat perlawanan dan identitas kelompok itu kemudian diambil allk. (*appropriated*) dan dikembangkan lebih jauh oleh para pemimpin dari generasi yang datang kemudian. pihak yang terakhir ini mengambil semangat periawanan dan jati diri yang berbeda sebagai elemen-elemen penting yang berorientasi pada masa lampau yang negatif dan utopis sifatnya ditinggalkan dan dicarikan substitusinya dalam realitas yang baru itu.

Maka fase berikutnya adalah ditemukannya jati diri yang memiliki jangkauan lebih luas serta perjuangan melawan kolonialisme dengan target-target yang lebih konkret. pada fase ini, etnisitas dan agama juga masih dominan sebagai landasan jati diri, kendati jangkauannya telah lebih

jauh. Kita bisa melihat dalam organisasi Budi Utomo dan Syarikat Islam sebagai dua wakil dari percobaan itu. Kendati Budi Utomo berangkat dari landasan etnis Jawa, sebagaimana dikatakan oleh para sejarahwan, ia bukanlah sebuah organisasi yang bervisi etnis dan eksklusif. Kejawaan dipergunakan sebagai titik tolak karena dianggap paling konkret dan mampu menggalang persatuan dari kaum terpelajar dan pergerakan. sedangkan syarikat Islam (SI) menggunakan Islam sebagai landasan karena ia memiliki klaim universal yang dapat dipakai mengikat solidaritas masyarakat dari berbagai etnis yang berbeda.

Wawasan Kebangsaan Modern

Berikutnya, tumbuhlah sintesis baru dari para pemimpin pergerakan mengenai jati diri tersebut dengan munculnya generasi yang mengecap pendidikan dan peradaban Barat yang telah tercerahkan (*enlightened*). Mereka inilah yang mencoba memperkenaikan dan menanamkan benih wawasan kebangsaan modern yang mereka ambil dari gagasan modern, namun dengan tetap mempertahankan elemen-elemen yang sudah ada di negeri sendiri. Di bawah pemimpin seperti Tjipto Mangoenkoesoemo, disusul oleh Soekarno, Hatta, dan Sjahrir, sintesis itu semakin menemukan momentumnya dan kemudian menjadi cikal bakal wawasan kebangsaan Indonesia modern. Wawasan kebangsaan inilah yang mentransendir eksklusivisme etnis, ras, agama, dan golongan, namun tetap membiarkan keberadaan mereka sebagai kekayaan dan sumber pemberdayaannya. Wawasan kebangsaan Indonesia, dengan demikian adalah hasil proses dialektik antara elemen partikular dan universal, antara nilai-nilai yang bersumber transendental dengan yang sekuler, antara Barat dan Timur.

Wawasan demikian semakin dikonkretkan manakala bangsa Indonesia kemudian sepakat untuk menjadikan pancasila sebagai landasan normatif berbangsa. Sehingga kedua-duanya bisa menjadi bingkai atau *frame* dari semua elemen yang ada didalam masyarakat yang pIural ini ketika merlka ingin memperjuangkan kepentingan baik pribadi maupun kelompok. Kedua bingkai itu tak bisa direduksikan melalui monopoli penafsiran

karena setiap upaya melakukan hal itu berarti telah melakukan kolonialisasi terhadap salah satu elemen penopangnya.

Dalam perialanan seiarah pasca kemerdekaan, ternyata pengejawantahan kesepakatan di atas tidak mudah. Berbagai peristiwa ketegangan yang bersifat SARA sering terjadi dan bahkan akhir-akhir ini, ketika bangsa ini telah berusia lebih dari setengah abad, ketegangan demikian bukan semakin menyusut. Kerusuhan-kerusuhan, yang terjadi di berbagai daerah, diakui atau tidak, memiliki warna agama, ras, dan etnis yang kental. Kendati para pakar dan pengamat banyak yang menyebut kesenjangan sosial (dan ekonomi) sebagai penyebab utama, tetap saia sulit mengingkari bahwa faktor SARA mempunyai peran tersendiri yang tidak bisa direduksi dalam variabel ekonomi.

Faktor SARA dalam Wacana Kebangsaan

Oleh karena itu, penuilis kira masih tetap valid untuk memperhitungkan fuktor SARA di dalam wacana kebangsaan kita, khususnya ketegangan antara agama-agama dan kebudayaan dalam mengejawantahkan dan mengembangkan wawasan tersebut. Agama, khususnya, ketika menjadi kenyataan historis dan berbeniuk lembaga sosial tak akan luput dari penafsiran para pemeluknya, khususnya para pemimpin atau hierarki elitenya. Agama kemudian bisa menjadi instrument ideologis yang cukup efektif bagi kepentingan-kepentingan mereka dan karenanya bisa berubah dan berkembang. Dengan demikian, membicarakan agama dan kebudayaan dalam konteks wawasan kebangsaan tak lepas dari kondisi dan situasi struktural tempat agama dan kebudavaan itu berada.

Proses modernisasi dan tumbuhnya kekuatan negara yang sangat besar dalam kiprah kehidupan ipoleksosbud, merupakan dua variabel utama yang bertanggung jawab bagi maraknya ketegangan-ketegangan SARA di Indonesia. Modernisasi telah menempatkan agama dalam posisi defensif sehingga ia harus mencari relevansinya di dalam dunia yang semakin memilah fungsi dan peran di dalamnya, sebagaimana dikonsepsikan oleh

Max Weber. Sebelum datangnya modernitas, kendati pemisahan antara yang transendental dan yang sekuler sudah dikenal, pemisahan tersebut tidak tajam dan bahkan pihak pertama cenderung mengontrol yang terakhir. Namun, semenjak munculnya era modern terjadilah proses sebaliknya: pendesakan dari pihak yang terakhir terhadap yang pertama. Dalam dunia modern pandangan sekuler menjadi sangat dominan sehingga agama mesti mencari tempat sesuai dengan aturan yang ditentukannya.

Sementara itu, dalam konteks kehidupan politik, munculnya negara yang sangat kuat pengaruhnya di dalam seluruh dimensi kehidupan berdampak besar terhadap pengembangan potensi-potensi di dalam masyarakat. Negara yang kuat itu mencoba melakukan intervensi yang jauh, termasuk dalam menafsirkan realitas sosial. Tak pelak lagi, peran agama sebagai salah satu sumber bagi penafsiran realitas dan penuntun perilaku dibatasi oleh negara dan bahkan acapkali dianggap sebagai pesaing atau kekuatan yang mengancam dominasi negara. pihak yang disebut terakhir ini lantas mencoba untuk melakukan kooptasi terhadap para pemimpin agama dan korporatisasi lembaga-lembaga dan organisasi keagamaan agar dapat melakukan kontrol secara efektif. Tak heran apabila upaya mengelakkan diri dari kedua proyek tersebut kemudian sering memposisikan kaum agamawan berhadap-hadapan dengan kekuasaan dan konflik pun menjadi mudah tersulut.

Bertolak dari perkembangan di atas, maka agama di Indonesia harus dengan sungguh-sungguh mengembangka pemikiran-pemikiran yang dapat menjawab tantangan-tantangan modernitas dan munculnya negara yang kuat di atas. Untuk yang pertama, penulis kira telah banyak diupayakan oleh para pemikir dan aktivis dari berbagai lembaga keagamaan. Berbagi eksperimen yang muncul seperti ajakan mengembangkan teologi transformatif oleh para cendekiawan dan agamawan, adalah contoh yang paling mutakhir. Dengan upaya ini, maka relevansi agama-agama dalam modernitas dan modernisasi dapat dipertahankan dan malahan dikembangkan, apalagi mengingat *trend* belakangan ini menunjukkan bahwa gagasan sekulerisme sebagai satu-satunya landasan bagi modernitas semakin tak bisa dipertahankan.

Yang masih perlu dikembangkan di masa depan adalahbagaimana agama-agama di Indonesia merespons intervensi negara yang pada gilirannya mengakibatkan berbagai dampak yang merugikan bagi terwujudnya kehidupan berwawasan kebangsaan dan demokratis. Dalam hal ini pendekatan yang dilakukan oleh sementara pemimpin agama adalah dengan memasuki jalur negara agar terjadi pemberdayaan bagi umat dan pemenuhan kepentingannya. Memang dilihat dari kepentingan jangka pendek, pendekatan itu cepat membuahkan "hasil" berupa perolehan sumber daya ekonomi, politik dan sosial yang diperlukan untuk memakmurkan umat. Namun dalam jangka panjang, hal tersebut dapat merugikan perkembangan menuju terbentuknya sebuah bangsa yang solid dan terintegrasi.

Dialog dan Upaya Menemukan Kembali Wacana Kebangsaan

Salah satu solusi yang bisa ditawarkan adalah dengan cara melibatkan diri dalam upaya menemukan kembali (*recovery*) wacana kebangsaan sebagaimana dilakukan oleh para *founding fathers* kita. Pada tingkat praksis, diusahakan keterlibatan kaum agamawan dalam mengupayakan reorientasi kehidupan politik menuju perikehidupan berlandaskan asas kewarganegaraan. Yang terakhir ini tampak semakin mendesak ketika proses perubahan masyarakat menunjukkan dinamika yang tinggi sehingga memerlukan saluran-saluran yang tepat agar tidak terjadi pergolakan-pergolakan. Hal ini hanya bisa terjadi apabila otonomi kelompok-kelompok dan individu daram masyarakat semakin diperbesar, serta intervensi negara semakin kecil.

Jika tidak demikian, maka mudah terjadi gesekan-gesekan kepentingan yang kemudian dibungkus dengan identitas primordial. Politik identitas dengan mudah menggantikan politik kewarganegaraan dan wawasan kebangsaan pun terdesak di latar belakang belaka. Akibatnya, negara akan semakin mendapat legitimasinya untuk selalu melakukan intervensi demi keamanan dan ketertiban. padahal dengan cara itu, negara menjadi

semakin tidak netral atau bias terhadap kepentingan kelompok atau pribadi. ujungnya adalah ancaman terhadap integrasi nasional yang sangat fatal akibatnya bagi bangsa.

Dalam upaya *recovery* itulah, agama-agama dan para pemimpin serta umatnya dituntut melakukan dialog yang menerobos batas-batas konvensional yang selama ini dikenal. Dalam dialog kerukunan umat beragama perlu disertakan pula dialog kebangsaan sebagai elemen penting di dalamnya. Dengan memasukkan elemen ini, maka kaum agamawan dapat menciptakan titik-titik temu yang pada gilirannya meniadi landasan pemberdayaan umat sebagai warga Negara. [***]

2 Kemajemukan SARA dan Integrasi Nasional

Kerusuhan Berdimensi SARA

Masalah integrasi nasional kembali mengemuka dalam wacana politik akhir-akhir ini, menyusul berkecamuknya kerusuhan berdimensi SARA secara beruntun dan berum ada tanda-tanda menyurut. Walaupun upaya_upaya mencari penjelasan mengenai sebab dan akar masalah serta rekomendasi mengenai cara-cara penanganannya terah banyak dilontarkan baik oleh para pejabat pemerintah, pakar, pengamat sosial, dan para aktivis, namun karena kompleksitas masalah yang demikian tinggi masih banyak permasalahan penting yang belum tercakup di dalamnya.

Salah satu diantaranya adalah masih kurangnya analisis dan penjelasan yang didasarkan dari pemahaman subjektif mereka yang terlibat di dalam konflik-konflik dan kerusuhan. Pada umunnya penjelasan dan analisis yang dibuat masih berangkat dari luar para aktor, termasuk penjelasan yang menekankan pentingnya struktur dan kultur. padahal, perlu juga dikaji bagaimana pemahaman diri (*self-understanding*) para pelaku atau mereka yang terlibat langsung di dalamnya, termasuk mereka yang menjadi korban kerusuhan.

Jika perspektif mereka yang terlibat diperhitungkan di dalam penjelasan dan analisis sekitar kerusuhan berdimensi sARA itu, maka akan semakin utuhlah gambaran kita mengenai persoalan itu. Karena bagaimanapun kita tak mungkin mengabaikan persepsi dari para pelaku dan korban kerusuhan yang sangat dipengaruhi oleh cara pandang mereka terhadap realitas yang ada, termasuk realitas politik, ekonomi, dan sosial. Hal ini pada gilirannya akan membantu pencarian penyelesaian konflik, termasuk bagaimana memelihara integrasi nasional yang tampaknya ikut terancam oleh peristiwa-peristiwa tersebut.

Kebhinnekaan yang meniadi ciri khas bangsa Indonesia telah sejak lama disadari dapat menjadi sumber konflik yang akan merusak sendi-sendi perikehidupan sebagai sebuah bangsa yang baru. Kenyataan bahwa bangsa Indonesia bukan saja bhinneka dalam hal suku, agama, dan ras, tetapi juga tingkat evolusi kebudayaannya, mulai dari masyarakat sangat sederhana sampai yang paling kompleks menjadikan eksperimen pembentukan negara-bangsa modern yang dilakukan oleh para pendiri bangsa sangat unik, tetapi sekaligus berat. Barangkali bukan satu hal yang berlebihan bila dikatakan bahwa terbentuknya negara-bangsa Indonesia adalah salah satu eksperimen politik paling unik pada abad kedua Puluh ini.

Diskontinuitas wawasan Kebangsaan dan Ideologi Pancasila

Para pendiri bangsa sejak dini telah memperbincangkan masalah-masalah dasar pembentukan negara-bangsa, termasuk mencari landasan agar kemajemukan yang sangat tinggi itu dapat menjadi faktor integratif dan bukan disintegratif. terbentuknya wawasan kebangsaan pada awal abad kedua puluh, dan disusul kemudian dengan terumuskannya landasan ideologi pancasila, merupakan jawaban-jawaban kreatif yang mereka hasilkan. Dengan mempergunakan dua landasan itulah maka diharapkan perkembangan, bangsa yang sangat majemuk itu senantiasa akan diberi kerangka atau bingkai (*frame*), sehingga tidak akan terjerumus ke dalam jurang fanatisme kelompok atau SARA, atau berkembang secara tak

terkendali yang berarti memberantakkan cita-cita pembentukan negara-bangsa.

Selama lebih dari lima puluh tahun, bangsa kita terus- menerus mencoba merealisasikan gagasan para pendiri bangsa. Kesatuan nasional dibawah Pancasila dan wawasan kebangsaan memang kemudian mengalami banyak perubahan dan bahkan, oleh sementara pakar, dikatakan mengalami diskontinuitas. Pada periode pra- Orba, umpamanya bibit-bibit diskontinuitas itu telah bersemai dan marak. Ironisnya hal itu terjadi pada saat sebagian besar para pendiri negara masih hidup dan menyaksikannya. Masa-masa ketika percobaan menerapkan sistem Demokrasi Parlementer, disusul dengan peninjauan kembali atasnya, yaitu dengan eksperimen sistem Demokrasi Terpimpin, sangat jelas memperlihatkan bahwa cita-cita untuk memiliki sebuah *nationstate* yang pluralistik tetapi demokratis memang tidak mudah dalam pelaksanaannya.

Ganjaran-ganjalan struktural yang harus dihadapi adalah masih rentannya negara dan masyarakat terhadap tarikan-tarikan primordiar dan ideologis, sehingga kendati pranata-pranata politik dan sosial secara lahiriah telah ada, namun secara substansial ternyata belum mampu mengakomodasi dinamika yang terjadi di dalam masyarakat. Keinginan para elite politik untuk rnembiarkan munculnya aspirasi dari bawah melaiui berbagai organisasi politik, sesuai dengan prinsip demokrasi, ternyata tak dapat ditopang oleh pranata yang ada. Kultur feudal yang masih sangat kuat bukan saja tak dapat ditransformasikan menjadi kultur demokratis, tetapi malah menjadi sarana ampuh bagi penyaluran kepentingan-kepentingan politik. Akibatnya, sistem patrimonialisme malahan berjaya dalam praktek, sementara demokrasi malah meniadi bahan olok-olok karena dianggap "asing".

Puncaknya adalah ketika pertikaian ideologis tak dapat diselesaikan pada ruang politik resmi yang akhirnya meretas jalan bagi munculnya otoritarianisme Soekarno yang sejatinya telah siap. Dengan mengapropriasi nilai-nilai dan tradisi Jawa dikombinasi dengan pemikiran-pemikiran ideologis yang memuja pemusatan kekuasaan di tangan pemimpin,

dimulailah percobaan mendirikan sebuah negara otoriter. Kendati Soekano berbicara banyak mengenai kesatuan dan integrasi nasional, namun wahana yang disiapkan untuknya adalah sebuah wahana yang tidak memberi ruang gerak kepada kemandirian, tetapi lebih merupakan sentralisasi kepemimpinan. Percobaan demikian temyata runtuh ketika topangan basis ekonomi tidak cukup kokoh dan perselisihan internal elite kekuasaan memperlemah, kohesivitasnya. Ditambah lagi dengan perpecahan ideologis antara PKI dan kelompok anti komunis yang semakin memperlemah batang tubuh politik.

Krisis yang terjadi akibat kelemahan-kelemahan sistem politik Demokrasi Terpimpin memunculkan Orde Baru yang memiliki agenda berbeda dalam pengembangan negara_bangsa. Segera setelah terjadi konsolidasi kekuasaan politik, elite orde baru melakukan rekonstruksi format politik dan kebijaksanaan ekonomi yang bertahan cukup lama. Dalam perjalanannya sampai lebih dari tiga dasawarsa, ternyata orba memiliki kemampuan mempertahankan stabilitas sistem dan melakukan proses perubahan struktural melalui pembangunan ekonomi. Yang terakhir ini, menjadi salah satu alat legitimasi paling ampuh ketika menghadapi berbagai tantangan dari kelompok-kelompok yang kritis terhadapnya, baik dari kalangan dalam maupun luar. Untuk sementara legitimasi negara yang di bawah orba merupakan aktor utama dalam rekayasa ipoleksosbud, masih belum tergoyahkan kendati terah mulai mendapat berbagai tantangan dari waktu ke waktu.

Struktur politik ekonomi yang dikembangkan oleh Orba, ternyata bukan tanpa permasalahan serius, yang berdampak pada integrasi nasional. Pada tataran politik, sentralisasi kekuasaan kepada negara dan melemahnya *civil society*, ternyata mengakibatkan mampatnya saluran-saluran politik di dalam masyarakat. Ini berakibat jauh pada distribusi sumber daya politik di dalam masyarakat yang semakin senjang, antara mereka yang punya dan tidak punya akses. Kelompok-kelompok yang merasa terpinggirkan dan di luar lingkaran politik resmi lantas mencoba memakai berbagai macam cara untuk melontarkan klaim hak-hak yang tidak mereka dapatkan. Salah satu

caranya adalah dengan melakukan mobilisasi dukungan melalui kesetiaan-kesetiaan primordial yang harus diakui memang masih ampuh dalam masyarakat transisi seperti Indonesia.

Keseniangan dalam Pembagian Sumber Daya

Melalui wahana primordial itulah kadang-kadang mereka berhasil meyakinkan negara atau elite di dalamnya untuk melakukan kerja sama yang saling menguntungkan secara politik. Namun ini pada gilirannya berakibat mengeksklusi semakin jauh terhadap kelompok-kelompok lain, sehingga menciptakan kesenjangan baru dalam pembagian sumber daya politik. Kendati untuk sementara waktu negara dan elite kekuasaan masih dapat melakukan control, untuk jangka paniang hal itu semakin sulit dilakukan. Desakan-desakan bagi keseimbangan dan kesetaraan pembagian sumber daya politik akan makin meningkat, dan jika ini diabaikan maka yang muncul adalah konflik-konflik yang makin lama makin banyak dan mengeras.

Apalagi jika pembagian sumber daya ekonomi yang timpang kemudian ikut bicara.Kesenjangan ini kemudian akan menciptakan kondisi deprivasi yang dapat memicu konflik berkepanjangan. Saluran-saluran konflik tentu saia bervariasi tetapi ketika saluran yang resmi ternyata tidak ditemukan, lagi-lagi orang akan menggunakan saluran primordial sebagai alternatif. Hal ini semakin diperkuat dengan kecenderungan pembangunan yang bias terhadap pertumbuhan sektor formal dan kurang peduli dengan sektor-sektor informal dan tradisional. Pihak-pihak yang masih terlibat dalam sektor terakhir ini umumnya adalah mereka yang jauh dari pusat-pusat industri, suku-suku kecil dan terasing, dan masyarakat lapisan bawah lainnya. Etnisitas, tak dapat dielakkan lagi, kemudian menjadi sebuah saluran yang efektif bagi mobilisasi dukungan dalam rangka memperjuangkan kepentingan mendapatkan sumber daya politik dan ekonomi.

Dengan demikian, maka potensi konflik yang dikandung oleh struktur politik ekonomi orba tak dapat dianggap kecil. Stabilitas poritik mudah

sekari terganggu manakala potensi-potensi tersebut tidak dapat diredam dan diperkecil meralui perubahan-perubahan yang semakin memberi kesempatan bagi muncuinya pembagian sumber daya yang adil di dalam masyarakat.

Dalam beberapa kejadian kerusuhan SARA di berbagai tempat, jelas sekali adanya benang merah berupa tuntutan akan diperluasnya kemungkinan untuk mendapatkan pembagian sumber daya politik dan ekonomi yang semakin baik dari mereka yang selama beberapa dasawarsa ini berada di pinggiran. Selain itu, tampak pula bahwa kemampuan kontrol yang dimiliki Negara cenderung kurang efektif apabila menggunakan pendekatan-pendekatan keamanan. Oleh karena itu, kemungkinan bahwa kerusuhan SARA ini akan semakin memperlemah solidaritas dan integrasi nasional menjadi semakin transparan selama tidak dilakukan pembenahan-pembenahan substansial.

Pembenahan Substansiat: Tuntutan Tak Terelakkan

Pembenahan pada level politik, tak pelak lagi, adalah dilakukannya reorientasi format yang semakin memberi peluang kepada kemandirian masyarakat. Pemberdayaan masyarakat, sebagaimana didengungkan saat ini, hanya akan bermakna bila dimengerti bukan dalam jargon birokrasi yang bernuansa karitatif, tetapi lebih kepada pemberian desentrarisasi dan kemandirian bagi peran serta mereka. Jika kasus_kasus perlawanan selama pemilu bisa menjadi contoh, maka sudah terang pada saat ini kemampuan masyarakat untuk menolak tekanan- tekanan dari atas semakin meningkat. Ini saja sudah merupakan bukti bahwa desakan bagi pemberdayaan masyarakat oleh masyarakat merupakan hal yang riil.

Pada level ekonomi, pembenahan dilakukan pada reorientasi model pembangunan yang sudah jelas tidak membawa kepada tujuan penciptaan masyarakat yang adil dan makmur. Kendati suatu alternatif di luar sistem pasar masih langkah tetapi setidaknya diperlukan berbagai penyesuaian di dalamnya sehingga kineria ekonomi kita makin dapat memperluas wilayah

pemerataan sumber daya ekonomi. Kesenjangan antar-pulau, antara Jawa dan luar Jawa, antara desa-kota, dan sebagainya hanya mungkin dipersempit jika dilakukan reorientasi model pembangunan di masa yang akan dating. Keinginan untuk melakukan pemberdayaan ekonomi rakyat, seperti yang sering dikatakan oleh Ketua, hanya mungkin diwujudkan dalam suatu model yang memberi ruang cukup besar kepada inisiatif dari bawah.

Konsekuensinya, keterlibatan mereka yang menjadi pelaku utama "drama" ini mesti diperhatikan. Kegagalan kita memahami *self-understanding* mereka, baik yang terlibat maupun para korban kerusuhan-kerusuhan SARA, tidak akan membawa kita terlalu jauh beranjak dari kondisi di mana kita berada pada saat ini. Paling-paling yang kita lakukan adalah penyelesaian parsial, seperti mencari kambing hitam perekayasa kerusuhan yang terkenal dengan sebutan provokator dan setelah itu melancarkan tindakan-tindakan pengamanan represif . Dengan menggantungkan kepada cara penyelesaian semacam ini makna kita akan semakin jauh dari kehendak para pendiri bangsa kita untuk membentuk sebuah bangsa baru yang majemuk namun bersatu dan demokratis. Akhirnya, kita hanya akan berkutat lari krisis yang satu menuju krisis yang lain sehingga upaya rintisan para pendiri bangsa kita tak dapat diteruskan, tetapi malah tersia-sia di tangan kita.[***]

3 Islam dan Hak Asasi Manusia: Ketegangan dan Kemungkinan Kerjasama

Islam dan HAM: Ketegangan dan Kemungkinan Kerjasama

Salah satu pertanyaan menarik dalam wacana tentang Hak Asasi Manusia (HAM) adalah apakah agama-agama dunia khususnya Yahudi, Kristen, dan Islam, cocok dengan ide modern tentang hak asasi manusia universal, yang didasarkan pada filosofi sekuler. Pertanyaan ini khususnya sangat krusial bagi Islam terutama iika dikaitkan pada fakta, dibandingkan dengan dua agama lainnya, bahwa ia merupakan agama yang paling disalah mengerti dan menjadi sasaran dari begitu banvak kecurigaan berdasarkan stereotipe dan prasangka. Meski begitu secara iujur, penulis harus mengatakan bahwa tidak semua kritik yang ditujukan kepada Islam adalah tanpa kebenaran. Orang hanya perlu mengingat bahwa di negara-negara yang disebut Islami atau di wilayah-wilayah yang didominasi oleh kaum Muslim sebagian besar kekerasan paling serius terhadap hak asasi manusia telah terjadi. Kesulitan untuk menutupi kekerasan terhadap HAM yang disebutkan itu khususnya diperumit oleh penolakan pemimpin-pemimpin negara-negara tersebut untuk mengizinkan kelompok_kelompok independen untuk menyelidiki

atau bahkan menguji laporan yang diberikan oleh pers, para pengungsi, diplomat dan lain_lainnya.

Adalah tidak mengejutkan bahwa selalu ada ambiguitas tertentu saat kita berbicara tentang kemungkinan Islam bekerja samma memperkenalkan HAM. Hal ini, pada gilirannya, makin mempersulit, kalaupun tidak boleh dikatakan tidak memungkinkan, untuk memberi jawaban yang memuaskan dan menghasilkan rekomendasi yang aupri diterapkan. Keambiguitasan itu pada dasarnya dapat dilihat pada adanya kesenjangan yang amat lebar antara yang diidealkan dan realitas yang ada. Dengan begitu, bagi mereka yang melihat Islam dapat memperkuat upaya-upaya untuk memperkenalkan hak-hak asasi manusia akan mengajukan argumentasi mereka pada fakta bahwa Islam sebagai agama dunia mengandung prinsip_prinsip yang sesuai trengan deklarasi universal hak asasi manusia. Har ini dikarenakan Islam tidak hanya menyediakan ajaran_ajaran komprehensif dalam masalah_masalah yang berkaitan dengan hokum agama (*fiqh*), dogma (*tauhid*), dan etika (*akhlaq*),akan-tetapi juga dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan hubungan maanusia (*mu'amalat*) dan masalah_masalah keduniawian.

Jadi di dalam ajaran Islam, dimensi sosial dan kemanusiaan (*insaniyyah*) dianggap penting dan ulama, yang menduduki posisi penting karena pengetahuan mereka, selalu memainkan peran sentral dalam penafsiran ajaran agama dalam upaya mengantisipasi dan menyesuaikan diri terhadap lingkungan yang terus berubah. Dilihat dari perspektif ini, Islam akan mampu memberikan sumbangannya dalam wacana dan penerapan HAM rada saat sekarang ini melalui upaya perluasan terus_menerus serta proses reinterpretasi ulang ajarannya oleh ahli dan ulamanya. Tetapi di lain pihak, bagi mereka yang skeptis terhadap kompabilitas Islam dengan keuniversalan HAM modern akar. menunjuk pada kondisi nyata perlindungan HAM di beberapa negara-negara Islam sebagai bukti bahwa agama sebagian bertanggung iawab atas sebagian aksi yang melanggar hak-hak asasi manusia. Sebagai contoh, banyak rezim otoriter telah memelihara kekuasaan mereka untuk waktu yang lama atas nama Islam. Dalam melakukan hal itu, mereka

memanfaatkan ajaran Islam untuk diri sendiri dan mengkooptasi banyak pemimpin-pemimpin agama dalam upaya melegitimasi kekuasaan mereka yang represif. Sebagai akibatnya, pelarangan perbedaan pendapat secara politik dan kebebasan berbicara, pelecehan terhadap kelompok-kelompok oposisi, penangkapan dan pemeniaraan tanpa jaminan, dan tindakan lain semacam merupakan praktek-praktek yang umum dan sering terjadi dengan restu dari beberapa pemimpin agama.

Di luar kenyataan politik, seperti pelanggaran hak-hak asasi manusia terhadap wanita dan anak, diskriminasi terhadap kaum minoritas non Muslim, dan di beberapa wilayah, penerapan FGM (Gemale Genital Mutilation) sering kali dilakukan berdasarkan atas fatwa agama. Dalam hal isu pelanggaran hak-hak wanita. Islam adalah yang paling sering memakai dalih bahwa tindakan seperti itu sebagian besar berdasarkan atas argumentasi religious yang dikeluarkan oleh kaum ulama.

Lebih jauh, meski ada beberapa prinsip Islam yang mungkin saja cocok dengan peningkatan demokrasi dan hak-hak asasi manusia, ada juga prinsip-prinsip Islam yang berlawanan atau bertentangan dengan ide tersebut. Sebagai contoh, pencabangan dua yang secara talam antara wilayah damai (*dar-al lslam*) dan wilayah perang (*dar-al Harb*) serta antara *ummah* dan apa yang dinamakan orang-orang yang dilindungi (*ahl-Dzimmah*) yang dapat memunculkan masalah serius terhadap proses pembangunan suatu kebijakan modern yang demokratis berdasarkan kewarganegaraan (*citizenship*).

Ketegangan antara gagasan ideal dan realitas tersebut, menurut hemat penulis, akan selalu ada dan oleh karenanya hal itu perlu dibicarakan secara terbuka agar kita mampu melakukan wacana yang jujur dan menghasilkan jawaban serta rekomendasi yang masuk akal. Selain itu, untuk memahami Islam dengan lebih baik dan kemungkinannya untuk berpartisipasi dalam pe4uangan untuk hak-hak asasi manusia kita harus mengajukan pertanyaan dalam konjungtur struktural dan historis khususnya keberadaan negara atau komunitas Islam yang ada. Pendekatan ini akan membuat kita dapat

menangkap secara lebih dalam adanya ketegangan antara gagasan ideal dan realitas serta mencegah perangkap penggeneralisasian berlebihan yang cukup menggoda sebagian orang dalam upaya untuk menghasilkan jawaban yang cepat untuk masalah-masalah yang rumit.

Islam Konsep Modern dan Sekuler, serta Interprestasi Negara

Penulis akan memanfaatkan pengalaman kaum Muslim Indonesia sebagai titik awal dalam pembicaraan tentang hak asasi manusia Karena di negara ini, komunitas Muslim dan para Pemimpinnya tidak memiliki pilihan kecuali ikut berpartisipasi dalam wacana tentang hak-hak asasi manusia sebagai suatu bagian tak terpisahkan dari Proses kelangsungan demokratisasi. Kaum Muslim Indonesia iuga sedang menghadapi ketegangan mendasar antara aiatan-alaran agama dan keberadaan realitas sosial, ekonomi, dan politik yang tidak selalu sesuai dengan kenyataannya

Juga dinamika gerakan Islam modern selama hampir tujuh puluh tahun telah meninggalkan ciri yang tak terhapuskan dalam Islam Indonesia, misalnya pluralitas organisasi, gagasan, dan strategi. Sebagai konsekuensinya, isu hak-hak asasi manusia dan implementasinya telah mendorong jawaban yang berbeda dari kelompok Islam di negeri ini. Hal ini, pada gilirannya, membawa dampak yang signifikan baik pada pengembangan gerakan Islam masa depan maupun kontribusi mereka dalam periuangan untuk hak-hak asasi manusia.

Abdurrahman Wahid, satu dari intelektual muslim terkemuka di Indonesia dan Ketua Nahdlatul Ulama (NU) (kini Presiden RI ke-4, ed.), yang juga merupakan salah satu organisasi Islam terbesar, berpendapat bahwa peran yang dimainkan oleh Islam di bidang hak asasi manusia dinamika ketegangan diantara tiga kutub yang saling berhubungan. *Kutub pertama* adalah Islam sebagai suatu agama yang klaim universalnya melampaui keberadaan hak-hak asasi manusia; *kutub kedua* adalah hak asasi manusia universal yang didasarkan konsep modern dan sekuler, dan kutub

ketiga adalah interpretasi dasar-dasar hak asasi manusia oleh negara sesuai dengan kepentingan nasionalnya sendiri.

Fakta bahwa lslam mengandung prinsip-prinsip universal yang mungkin cocok atau mungkin tidak cocok dengan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia sekuler tak perlu dipersoalkan lagi. Oleh karenanya, ketegangan antara dua kutub ini akan mempengaruhi oleh, pada satu pihak, cara-cara kelompok Islam dan pemimpin menginterpretasikan prinsip-prinsip universal tersebut dan, di pihak yang lain, respons dari para pentlukung prinsip hak asasi manusia berdasar prinsip sekuler terhadap prinsip-prinsip Islami tersebut yang mungkin sepadan dengan mereka.

Jadi, penting kiranya untuk berpegang pada kemajemukan interpretasi dan opini atas dasar prinsip-prinsip yang didukung oleh kelompok-kelompok yang berbeda dalam komunitas Islam. Sebagai contoh, kaum Islam mengatakan bahwa ajaranlslam tidak akan pernah berdamai dengan gagasan dan praktek-praktek yang berdasarkan atas pondasi sekuler. Meski demikian, bagi sebagian aliran dalam gerakan Islam, rekonsiliasi (perdamaian) dan kerjasama antara keduanya tersebut, paling tidak, secara teoritis rungkin serta layak diupayakan.

Kelompok Islam pendukung strategi formal-legalistik mencoba menerapkan gagasan mereka ke dalam bentuk formal praktek-praktek, sementara yang lebih moderat mendukung pendekatan transformatif dan gradual melalui penanaman etika Islam dalam masyarakat. pendekatan pertama didasarkan atas gagasan bahwa formalisasi Islam dalam seluruh dimensi kehidupan melalui hukum dan didukung oleh negara adalah satu-satunya pilihan dalam upaya untuk sepenuhnya menerapkan ajaran Islam. Kebutuhan untuk pembentukan negara Islam atau mengembangkan masyarakat yang Islami berdasarkan hukum-hukum Islam (syari'ah) dianggap sebagai prasyarat yang amat penting.

Sebaliknya, pendekatan kedua menyatakan bahwa formalisasi ajaran Islam melalui penerapan syari'ah adalah bukan satu-satunya pilihan dan hal itu bahkan dapat menjadi gerakan berbahaya dalam suatu masyarakat

plural seperti Indonesia Yang penting adalah berpartisipasi dalam proses pengembangan suatu masyarakat modern di mana Islam akan berupaya mempengaruhi dasar moral dan etik tanpa menerapkan cara-cara legal, formalistik. Islam, dalam pandangan ini, tidak lain hanya satu di antara sekian banyak sistem nilai yang ada dalam masyarakat yang seharusnya tidak mengklaim diri sebagai satu-satunya alternatif untuk pembangunan masyarakat baru.

Kalau kita setuju dengan pendekatan kedua ini, tugas utami selanjutnya adalah menentukan dasar-dasar yang sama dimana Islam dapat terlibat dalam mengembangkan hak asasi manusia dengan kekuatan yang lain. Dalam bidang yang amat khusus ini, perlu dicatat pendapat Nurcholish Madjid, intelektual Muslim terpandang di negeri ini, bahwa tradisi sekuler agamis baik Islam maupun Kristen dan Yahudi memiliki akar kultural yang sama yang sering disebut tradisi agama Ibrahim. Budaya Barat dan sistem nilainya memiliki asal-usul dari tradisi Yahudi Kristen yang, dalam perkembangannya, mengilhami Deklarasi Universal tentang Hak-hak Asasi Manusia (DUHAM). Islam juga meminjam sebagian dari sumber-sumbernya dari tradisi yang sama. Oleh karena itu, mereka tidak dapat dilihat sebagai tidak cocok antara satu dan yang lain secara keseluruhan karena paling tidak, sebagian dari prinsip-prinsip dasar mereka tidaklah eksklusif.

Lima prinsip Dasar dalam Islam

Abdurrahman wahid telah membuktikan bahwa beberapa prinsip dasar dalam Islam yang sesuai dengan deklarasi universal hak asasi manusia dapat ditemukan dalam kitab-kitab klasik hukum agama (*al_kutub al_fiqhiyyah*). Hal tersebut terdiri atas lima prinsip: 1) perlindungan dari penindasan fisik di luar batas hukum, 2) kebebasan beragama, termasuk peniadaan paksaan dalam beragama, 3) perlindungan keluarga dan keturunan, 4) perlindungan hak milik pribadi, dan 5) perlindungan profesi seseorang.

Prinsip pertama berarti bahwa eksistensi suafu pemerintahan berdasar atas aturan hukum yang menjamin perlakuan yang sama kepada setiap warga negara sesuai dengan hak-hak mereka dipandang perlu. Islam juga mengakui pentingnya kesetaraan dalam penerapan hukum dan pentingnya keadilan sebagai pondasi normatif suatu masyarakat yang baik. prinsip ini tidak disangsikan lagi sama dengan deklarasi universal hak asasi manusia yang meniiai keadilan, kesamaan, dan demokrasi sebagai norma fundamental daram kebijakan yang demokratis.

Prinsip kedua sesuai dengan gagasan dekrarasi universal tentang toleransi beragama. Di dalam jiwa Islam adalah gagasan tentang Keesaan Tuhan (*at- tawhid*). Menurut filsuf Mesir, Hasan Hanafi, istilah "tawhid" dapat diinterpretasikan sebagai "penegasan kebebasan manusia tanpa tekanan apa pun, kesamaan manusia yang bebas dari rasialisme, dan keadilan manusia yang terbebas dari ketidakadilan sosial." Dalam pandangan Abdurrahman wahid, kebebasan khusus ini bahkan melingkupi keyakinan karena Islam menghargai perbedaan agama dan tidak mengakui baik pemaksaan [*coercion*] ataupun [*compulsion*] dalam persoalan agama, termasuk konversi [conversion] keagamaan.

Prinsip ketiga merupakan fondasi etis dan moral yang diatasnya menurut pandangan Islam, suafu masyarakat yang baik dapat diwujudkan. Hal itu karena dalam Islam kesucian keluarga merupakan dasar bagi kehidupan masyarakat dan oleh karenanya sudah seharusnya keluarga dibebaskan dari manipulasi oleh pihak luar, baik dari masyarakat maupun negara. Menurut Abdurrahman Wahid, di dalam keluargalah bahwa individu memulai mengeksplorasi kebebasannya untuk memilih dan mempertanyakan termasuk kebebasan untuk mempertanyakan keyakinan agamanya Keluargalah yang pertama kali memberikan kesempatan kepadanya untuk menentukan pilihan-pilihan yang akan mempengaruhi masa depannya. Akhimya, keluargalah yang mampu melestarikan keberadaan kohesi sosial dengan mengintegrasikan anggotanya ke dalam unit sosial yang lebih besar.

Prinsip keempat amat krusial dalam kaitannya dengan pembentukan masyarakat modern. Modernisasi telah mengakibatkan diferensiasi peranan

dan fungsi sebagaimana halnya proses individuisasi dalam masyarakat. Perlindungan hak-hak individu *vis-a-ais* hak-hak sosial, secara bertahap, menjadi satu dari sekian kebutuhan yang muncul dalam kehidupan modern Suatu pembedaan yang tegas antara sisi publik dan privat diperlukannya sebab kalau tidak pelanggaran hak-hak individu atas nama kepentingan publik/umum akan terjadi. Salah satu solusinya adalah mengakui gagasan milik pribadi. Melalui hak inilah individu dapat menjalankan kebebasan pribadinya dan mengembangkan potensi dirinya sendiri. Dan juga tindakan - tindakan itu masih berada di dalam batasan yang dibentuk oleh masyarakat yang lebih luas.

Prinsip kelima atau yang terakhir berhubungan erat dengan prinsip keempat. Hal ini menyiratkan bahwa dalam hal kebebasan individu, Islam membuka pintu bagi individu anggota masyarakat untuk memilih pilihan yang dianggap relevandengan kehidupan seseorang. Prinsip ini secara jelas menghargai hak seseorang untuk mencapai suatu tujuan sebagai suatu cara mengekspresikan diri. Hal itu juga berarti bahwa Islam menganggap tanggung jawab individu sebagai satu unsur yang paling berharga dalam hubungan sosial di mana berdasar hal itulah pengembangan kepribadian yang sehat dapat diwujudkan sepenuhnya.

Berdasar diskusi di atas, jelas bahwa ada ruang bagi kaum Muslim untuk bekerja sama dengan yang lain dalam mengembangkan hak asasi manusia, khususnya dalam bidang-bidang yang mereka dapat bersepakat. Dapat disimpulkan bahwa jika kaum Muslim mampu mengembangkan program-program dan tindakan-tindakan berdasar prinsip-prinsip tersebut mereka akan mampu mengatasi problem yang amat menekan di bidang hak asasi manusia di sebagian besar negara-negara Islam.

Hal ini membawa kita kepada ketegangan yang berasal dari kutub ketiga, yang disebut kepentingan negara.

Hubungan Dinamis antara Kekuatan-kekuatan Islam dan Negara

Penulis berpendapat bahwa persoalan ini adalah problem yang paling menantang, khususnya di Indonesia, di mana Islam secara historis berada di pusat pertentangan politik lokal sejak kemerdekaannya. Di bawah rezim Orde Baru, contohnya, negara dari waktu ke waktu telah mendekati Islam dalam upayanya memperoleh dukungan dan memperkuat legitimasi dan kekuasaan rezim yang bersangkutan. Hubungan dinamis antara kekuatan-kekuatan Islam dan negara akan memberikan dampak yang luar biasa terhadap upaya-upaya kelompok-kelompok Islam yang berkecimpung dalam bidang hak asasi manusia.

Demikian juga halnya,' fenomena kebangkitan dan revivalisme Islam di Indonesia telah menghasilkan beberapa perkembangan yang hasilnya masih sulit diprediksikan. Yang jelas, Islam sekali lagi telah menampilkan dirinya sebagai suatu kekuatan politik potensial yang harus diperhitungkan oleh negara dan kekuaian lain di Indonesia. Tidaklah mengejutkan bahwa beberapa kelompok dalam elite penguasa, misalnya, melihat kemungkinan memainkan kartu Islam guna mendukung agenda politik mereka sendiri, khususnya yang berhubungan dengan isu suksesi. Islam, oleh karena itu, akan menjadi pusat dalam diskursus politik di Indonesia di tahun-tahun mendatang dan sekali lagi Islam akan berpengaruh terhadap perkembangan di bidang hak asasi manusia.

Sejauh yang diperhitungkan oleh negara, sangat dipahami bahwa seperti kebanyakan pemerintahan yang lain di Dunia Ketiga, Orde Baru telah berupaya untuk mengatasi universalitas hak asasi manusia berdasarkan atas gagasan relativisme kultural dan tahapan pembangunan. Hal itu dilandasi argumentasi, misalnya, bahwa gagasan hak adalah relatif dan ,khususnya sangat tergantung iuL Utut belakang agama dan kultural dalam masyarakat. Juga. hal itu dilandasi argumentasi bahwa implementasi hak asasi manusia harus mengikuti tingkat pembangunan ekonomi negara yang bersangkutan.

Relativisme Kultural

Apropriasi atas rerativisme kultural dan pengunggulan hak terhadap pembangunan seperti itu digunakan oleh rezim yang ada untuk mendukung upaya_upaya mereka untuk memprioritaskan stabilitas poritik dan pembangunan ekonomi sebagai kepentingan nasional yang paling penting. Dari sisi kepentingan negara/ hak-hak politik dan sipil harus dinomor duakan karena "mereka tidak cukup berarti atau tidak dapat diterapkan dalam kondisi yang sarat kemiskinan dan kepapaan." Sebagai akibatnya, aparatur negara akan merasa absah mereka menindas pihak-pihak yang menghendaki perrindungan hak politik dan sipil karena pihak tersebut akan mengganggu akselerasi pembangunan ekonomi.

Pandangan relativisme kulfural yang menyangkut hak asasi manusia universal dipertahankan oleh negara dengan cara apropriasi dan reinterpretasi tradisi, kultur, dan agama yang ada. Sebagai contoh, diargumentasikan bahwa budaya Indonesia memberikan nilai yang lebih tinggi kepada kolektivitas. Hal itu di tekankan berulangkali oreh pemerintah, dalam banyak kesempatan bahwa kepentingan masyarakat lebih utama disbanding kepentingan individu, khususnya saat terjadi konflik antara keduanya. Hal ini biasanya untuk melegitimasi negara, dengan alasan mewakili kepentingan seluruh masyarakat, ia bertindak menekan hak dasar individu.

Penyalahgunaan Nilai-nilai Religius

Pemanfaatan nilai-nilai religius untuk mendukung negara juga tampak. Sebagai contoh, negara berusaha memobilisasi dukungan dari kelompok-kelompok dan pemimpin-pemimpin Islam dalam upayanya untuk merespons meningkatnya pengawasan di bidang hak asasi manusia baik lokal maupun internasional. Kasus kerusuhan Timor Timur yang bermotivasi agama dan kerusuhan Ambon baru-baru ini bisa jadi relevan dalam hal ini. Dalam kasus-kasus tersebut, sebagian besar pemimpin Islam telah terprovokasi oleh peristiwa-yang tak disangsikan lagi-menyebabkan

mereka bereaksi negatif terhadap kelompok agama yang lain. Hal ini hanya akan memperkuat prasangka yang ada terhadap Islam di kalangan non-Muslim dan mengganggu hubungan antara keduanya.

Sebagai akibatnya, Islam sebagai kekuatan poiitik dan sosial di Indonesia dipecah-beiah dalam isu hak asasi manusia khususnya dengan strategi kooptasi negara. Kelompok kelompok Islam cenderung mendukung pandangan relativisme negara terhadap hak asasi manusia karena dua alasan, yang pertama adalah alasan ideologis dan yang kedua adalah alasan strategis. Yang pertama adalah penolakan mereka terhadap nilai nilai Barat dan sekuler, sedangkan yang kedua adalah strategi jangka paniang pengislamisasian politik. Dalam lingkungan politik yang demikian, para pendukung hak asasi manusia di kalangan kelompok Islam menghadapi tekanan yang besar dari kedua sisi, baik negara maupun kelompok-kelompok Islam. Suara mereka cenderung didiamkan dan ditekan dengan penyensoran atau pelecehan, yang mempersulit mereka untuk berpartisipasi secara terbuka dalam diskursus dan praktek yang berkenaan dengan isu hak asasi manusia di Indonesia. Untunglah, masih ada pemimpin- pemimpin Islam seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid yang berani mengekspresikan pandangan mereka dan menentang pandangan relativis terhadap hak asasi manusia yang diartikulasikan oleh kedua pihak, negara dan kelompok Islam. Hal ini akan tetap dipandang apakah persitensi dan keteguhan (*tenacity*) mereka akan mampu menyeimbangkan dominasi perspektif relativis di Indonesia dewasa ini.

Pintu Rekonsiliasi

Sebagai penutup, penulis berpendapat bahwa baik perspektif Islam dan modern sekuler terhadap hak asasi manusia berbagi kesamaan yang tercermin dalam beberapa prinsip dasamya. Hal ini memungkinkan bagi terbukanya pintu rekonsiliasi dan kerja sama di antara mereka. Pertanyaannya adalah bagaimana memunculkan agenda dan program yang dapat diterapkan kedalam tindakan yang memberdayakan kita untuk

mengimplementasikan gagasan tersebut. Memang tidak mudah menjawab pertanyaan ini, tetapi beberapa rekomendasi sementara yang lebih jauh dapat dibicarakan, diperbaiki, dan diperluas akan diberikan di sini.

Yang *pertama* adalah kebutuhan untuk program pendidikan yang ekstensif di tingkat akar rumput yang menyangkut prinsip dasar hak asasi manusia dari kedua perspektif. Dalam hal ini, penekanan harus dilakukan pada upaya diseminasi landasan dan prinsip yang sama yang dipahami baik oleh Islam maupun Barat. Program tersebut harus diarahkan pada pengembangan kesadaran orang-orang tentang kompabilitas beberapa prinsip Islam dengan konsep modern tentang hak asasi manusia.

Kedua adalah pengembangan sistem penyebaran informasi yang sesuai dan yang berhubungan dengan pengembangan hak asasi manusia di masyarakat' Hal ini dapat dilakukan, misalnya, melalui jaringan organisasi non Perintah yang ada (LSM) serta organisasi sosial dan keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah. LSM ini dapat sangat bermanfaat bagi jenis sistem penyebaran informasi ini berdasar akses mereka ke sumber-sumber informasi yang beragam baik lokal maupun internasional.

Organisasi sosial dan keagamaan. Sementara itu, dapat memainkan peran sebagai jaringan informasi yang akan menyediakan dan menyebarkan informasi yang relevan berkaitan dengan permasalahan hak asasi manusia. Kapasitas kelembagaan organisasi seperti NU dan Muhammadiyah adalah luar biasa, berdasarkan pada keberadaan sekolah, pondok pesantren, masjid mereka, dan lain-lain yang tersebar di seluruh wilayah.

Rekomendasi yang ketigaadalah dengan memperkuat *linkage* antara badan-badan yang ada yang bergerak dalam bidang hak asasi manusia, seperti YLBHI, Yapusham, dan Komnas HAM serta organisasi dan pemimpin Islam tersebut yang memiliki perhatian yang sama. Hal ini penting karena menurut amatan penulis badan-badan tersebut masih bekerja. Secara terpisah dan cenderung sedikit sekali berkomunikasi dengan komunitas keagamaan.Oleh karena itu, akan sangat bermanfaat jika mereka dapat mendukung dan mengembangkan dialog antara kelompok keagamaan dan

kelompok sekuler untuk saling memahami lebih baik, khususnya dalam berhadapan dengan isu hak asasi manusia.

Akhimya, studi tentang hak asasi manusia dalam perspektif keagamaan (khususnya Islam) masih jarang dilakukan di Indonesia. Sementara terdapat literatur yang banyak jumlahnya mengenai Islam dan politik, tidak demikian halnya dengan bidang hak asasi manusia. Oleh karena itu, penting kiranya untuk mendukung kegiatan penelitian mengenai Islam dan hak asasi manusia di Indonesia khususnya dan di Asia umumnya Hal itu akan membantu pemahaman yang lebih baik lagi terhadap kekompleksan, keberagaman, dan keberbedaan dunia Islam. Dalam bidang hak asasi manusia ini, Islam akan diwakili oleh beragam aliran yang ada dan mengakui hal itu yang akan lebih apresiatif dan suportif terhadap deklarasi universal hak asasi manusia yang akan krusial dan mengatasi *prejudices* dan *stereotypes*. [***]

4 Islam dan Proses Modernisasi Sebagai Agenda Penelitian dan Kajian Agama

Islam dan Proses Perubahan dalam Masyarakat

Salah satu tema umum dan penting yang senantiasa muncul dalam kajian tentang agama-agama di Indonesia, yaitu posisi, peran, dan fungsi Islam dalam proses perubahan dalam masyarakat Indonesia yang telah, sedang, dan akan teriadi terasa akan menjadi topik menarik dan aktual. Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa Islam sebagai salah satu agama yang ada di Indonesia dalam perjalanan sejarah telah mewarnai sistem dan perilaku budaya, sosial, ekonomi, dan politik yang ada dalam masyarakat. Sejak kehadirannya pada sekitar abad. ke-10 Masehi, Islam telah dan senantiasa terlibat dalam wacana dan kiprah kehidupan masyarakat sehingga nilai-nilai (*values*) dan tradisi-tradisi sosial (*social traditions*) yang bersumber dari ajarannya seolah ikut terserap, menyatu, dan pada gilirannya, ikut mewarnai proses pembentukan masyarakat dan bangsa sampai saat ini.

Di dalam rentang seiarah yang dilalui bangsa Indonesia, Islam sebagai ajaran dengan komunitas sosialnya memiliki dinamika perkembangannya sendiri, baik pasang maupun surutnya, sukses dan kegagalannya, yang berbeda dengan komunitas Islam di wilayah atau belahan dunia lain.

Seperti kita sama-sama ketahui, dialektika agama dan struktur sosial mengharuskan setiap agama untuk melakukan berbagai penyesuaian lewat penafsiran dan inovasi baik pada dataran ajaran maupun praksis.

Dalam kasus Islam, maka pada suatu konjungtur sejarah tertentu dalam masyarakat kita, ia pernah berada dalam posisi yang, meminjam istilah Gramsci, "hegemonik" dalam menentukan tatanan masyarakat. Posisi demikian memungkinkan Islam dijadikan sebagai dasar legitimasi sistem kemasyarakatan, termasuk politik, yang sedang berlaku. Ini terjadi setelah Islam menggeser posisi yang ditempati oleh agama-agama Hindu dan Budha yang juga pernah menikmati posisi hegemonik pada abad-abad sebelumnya.

Tergesernya Hegemoni Islam

Dalam proses sejarah selanjutnya, sejak awal abad kedelapan belas, hegemoni Islam ternyata mulai tergeser menyusul datangnya kekuatan peradaban baru yang berasal dari Barat. Pada aras politik dan ekonomi, Islam mendapatkan dirinya terus menerus berada pada posisi defensif berhadapan dengan kekuatan sistem kapitalis dunia yang sedang berkembang. Hal ini mengimbas pula pada aras sosial dan kultural, di mana Islam dipaksa menempati posisi subordinan dan periferal ais-a-ais peradaban modern yang dibawa serta oleh peradaban tersebut.

Posisi seperti ini baru berubah manakala dekolonisasi menjadi wacana dan kiprah global yang menandai munculnya aPa yang oleh Immanuel Wallerstein disebut gerakan anti-sistem pada awal abad kedua puluh. Dalam kondisi ini Islam seolah memperoleh kesempatan untuk meraih kembali posisinya yang hilang dengan ikut terlibat dalam gerakan nasional yang sedang marak di negeri ini. Sampai pada tingkat tertentu, Islam menjadi salah satu pionir gerakan nasionalisme modern yang mencoba melawan sistem kolonial. Toh, sejarah kemudian mencatat bahwa Islam di Indonesia tak lagi mampu kembali sepenuhnya menjadi kekuatan hegemonik pada era pasca kolonial. Posisinya adalah sebagai salah satu dari

berbagai kekuatan penentu yang muncul di dalam masyarakat. Kenyataan bahwa di bawah sistem kapitalis dunia perubahan-perubahan mendasar dalam tatanan masyarakat telah terjadi dan tak dapat dielakkan. Munculnya pembentukan sosial baru berikut visi-visi baru tentang masyarakat yang berkembang dan berbeda dengan sebelumnya harus dihadapi seperti lahirnya ideologi-ideologi sekuler dan lahirnya negara-bangsa modern.

Keterlibatan Islam dalam Wacana dan Pembentukan Nasionalisme

Satu hal yang harus dicatat bahwa kendati Islam tidak lagi berada pada posisi hegemonik, tetapi ia masih menjadi salah satu faktor yang harus diperhitungkan di dalam proses "menjadi Indonesia" bahkan pada saat sebelum dekolonisasi berhasil dicapai. Tatkala nasionalisme modern di awal abad ini mulai berkembang, Islam terus menerus terlibat secara intens baik dalam wacana maupun kiprah pembentukannya. Sejarah telah mencatat bahwa munculnya ide dan gerakan nasionalisme modern, misalnya, telah diikuti dengan saksama oleh para pemimpin dan cendekiawan muslim seperti H. Samanhoedi, H.O.S. Cokroaminoto, H. Agus Salim, dan lainnya. Organisasi Islam semacam Syarikat Islam, Muhammadiyah, dan NU berikut tokoh-tokoh generasi pertamanya juga ikut dalam gerakan anti-kolonialisme. Buah dari keterlibatan mereka pun tampak dalam ciri nasionalisme di negeri ini yaitu wawasan humanisme religius vang dimilikinya. Inilah antara lain yang membedakannya dengan nasionalisme Barat yang didominasi oleh paham humanisme sekuler.

Selanjutnya, Islam juga terlibat dalam proses pembentukan tatanan ipoleksos baru dalam masyarakat pasca kolonial bersama kelompok-kelompok lain di Indonesia. Umpamanya, pada ruang politik kelompok-kelompok Islam ikut aktif melalui partai-partai politik yang mencoba membentuk sistem politik demokratis di negeri ini. Meskipun begitu, sejarah juga mencatat terjadinya konflik-konflik ideologis antara kelompok Islam dan sekuler berikut dampak-dampak negatifnya yang masih menyertai kita sampai sekarang.

Islam juga telah ikut menyumbangkan pemikiran-pemikiran dan langkah-langkah alternatif lain yang bermanfaat bagi proses menjadi bangsa yang baru.

Islam, Modernitas dan Modernisasi

Paparan latar sejarah yang makro dan disederhanakan diatas dibuat untuk mencoba menyiasati kajian terhadap Islam vang relevan di masa datang. Berangkat dari diskusi di atas, maka kajian tentang Islam di Indonesia tampaknya juga perlu mengikuti Proses Panjang pembentukan bangsa. Untuk saat ini dan di masa depan, Proses tersebut akan sangat ditentukan oleh modernitas (*modernity*) dan modernisasi (*modernization*) yang berperan sebagai latar belakangnya.

Permasalahan modernitas dan modernisasi merupakan tantangan besar yang saat ini dihadapi oleh semua kelompok di dalam masyarakat, tak terkecuali masyarakat Islam. Bagi masyarakat Islam, modernitas dan modernisasi bukan saja membawa pengaruh bagi posisi kesejarahan selanjutnya di Indonesia, tetapi juga menentukan relevansinya bagi proses menjadi Indonesia di masa depan' Sebenarnya' tantangan modernitas telah mulai dirasakan oleh masyarakat Islam di Indonesia sejak awal abad ini. Munculnya gerakan-gerakan reformasi Islam, tak lain adalah salah satu ekspansi kesadaran akan ketertinggalan umat di dalam dunia yang sedang berubah. Hanya saja, pada saat itu gerakan tersebut masih diarahkan pada upaya melakukan pembersihan ke dalam, terutama berbentuk purifikasi ajaran dan praktek-praktek ibadah yang dicurigai sebagai sumber utama kelemahan umat. Hasil dinamika internal masyarakat Islam ini adalah tumbuhnya dua kekuatan yang masing-masing memiliki basis dan lingkup pengaruh epistemologis dan pragmatis sendiri di dalam masyarakat, yang ternyata ikut mempengaruhi perkembangan masyarakat Islam selanjutnya. Apu yang kemudian dikenal sebagai dikotomi masyarakat Islam tradisional dan modernis ternyata menjadi fenomena sosial yang pengaruhnya melampaui batas-batas komunitas lslam sendiri. Bahkan, wacana tentang

Islam di Indonesia sampai saat ini pun masih fipengaruhi oleh dua kekuatan tersebut, walaupun mungkin tak sekuat dahulu.

Tantangan proses modernisasi terhadap masyarakat Islam yang lebih besar datang kemudian, yakni ketika akselerasi pembangunan di bawah Orde Baru dilancarkan. pada saat itulah sebenarnya masyarakat Islam menghadapi tantangan yang lebih mendasar dan berdampak jauh. Modernitas, yang menurut Ciddens ditandai dengan terjadinya diskontinuitas dengan dunia kadisi, mengakibatkan masyarakat Islam berada dalam posisi defensif. Ia harus menghadirkan jawaban-jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang ditimbulkan di dalam umat agar tidak kehilangan relevansinya sebagai penjelas realitas.

Masyarakat Islam di Indonesia menghadapi dua permasalahan pokok pada saat modernisasi mulai dicanangkan. Persoalan pertama adalah masih belum berhasilnya komunitas Islam dan pemimpinnya mengatasi persoalan-persoalan internal sehingga mampu berkonsentrasi penuh menghadapi perubahan. Persoalan kedua, penetrasi yang kuat dari luar, terutama negara yang semakin dominan, yang pada gilirannya mempengaruhi keterlibatan Islam di dalam modernisasi yang sedang berlangsung. Akibatnya, muncul kesan seolah-olah Islam dan modernisasi merupakan dua hal yang berlawanan atau *incompatibre*. Kesan ini makin diperkuat oleh paradigma modernisasi dan developmentalisme yang dianut. Paradigma itu, seperti kita tahu, mengandung bias ideologis yang meragukan kemampuan sistem nilai dan pranata "kadisional" unfuk furut serta dan mendukung modernisasi. Islam, yang masuk dalam katagori ini, serta merta dipandang sebagai masalah yang harus dipecahkan dan bukan sebagai salah satu kekuatan penopang bagi proses tersebut. Paradigma seperti itu jelas amat mempengaruhi kajian dan penelitian tentang Islam yang dilakukan. Pada dekade tujuh puluhan, misalnya model kajian Islam yang berorientasi Weberian pun menladi populer. Fokus utama kajian Islam antara lain adalah pengidentifikasian nilai-nilai Islam yang dianggap memiliki kesesuaian dengan modernitas dau karenanya mampu embantu Proses modernisasi yang dikehendaki oleh negara. Kajian-kaiian

antropologis tentang Islam dengan mengikuti jalan yang telah dibuka oleh pakar-pakar semacam Geertz' amat populer. Misalnya saja kaiian yang mencoba melihat etos kerja yang dimiliki oleh komunitas Islam yang diharapkan ikut ‚r,"rid.rk .‚g pembangunan ekonomi' Kaiian-kaiian tentang iiwa kewikewriea rausah aan (*spirit of enterpteneurship*) komunitas Islam dan orientasi nilai dan tradisi ala Kluckhohn' dan seterusnya banyak dilakukan saat itu. Kajian-kajian yang mempermasalahkan kendala struktural tentu saia sangat diabaikan.

Kajian LIPI tentang Islam

Barulah ketika kritik-kritik atas paradigma modernisasi dan developmentalisme semakin keras, perubahan kafian Islam mulai muncul. Dalam hal ini LIPI mmjadi salah satu lembaga yang kajiannya mencoba menangkap permasalahan structural yang dihadapi Islam. Walaupun Pengaruh Weberian masih sangat kentara, namun kaiian LIPI sudah mulai mencoba bergerak lebih jauh dari model sebelumnya. Ini tampak, misalnya, pada penelitian yang dilakukan lembaga ini pada tahun 1986 dan 1987 tentang pandangan dan sikap hidup ulama di Indonesia. Penelitian yang mencakup kurang lebih 20 wilayah komunitas Islam di Jawa dan luar Jawa serta melibatkan kurang lebih 120 ulama itu berusaha menangkap visi para ulama terhadap modernitas dan proses modernisasi.

Seperti yang dikemukakan oleh Dr. Taufik Abdullah, salah seorang peneliti utama LIPI, salah satu temuan pokok adalah meluntumya wacana lokal kehidupan Islam di Indonesia sebagai akibat dari perubahan struktural yang terjadi karena proses pembangunan. Proses ini telah bertanggung iawab bagi semakin kaburnya batas-batas lokal dalam wacana dan kiprah para ulama yang disebabkan antara lain oleh proliferasi media massa.

Tegnuan lain adalah semakin berkurangnya perdebatan "khilafiyah" yung pada masa lalu menjadi saiah satu perdebatan kunci umat. Tampaknya, wacana mulai beralih kepada bagaimana Islam berhadapan dengan realitas sosial ekonomis serta tuntutan dunia modern. Di sini, reaktualisasi ajaran

meniadi persoalan penting bagi para ulama, baik yang dari kelompok tradisionalis maupun modernis.

Selanjutnya, penelitian LIPI juga menemukan adanya kaitan antara perubahan struktural dalam wilayah politik, yakni menguaknya negara, dengan persepsi para ulama tentang politik, -\da kecenderungan para ulama mulai meninggalkan arena politik praktis setelah negara dipandang mampu menjadi wadah yang memberi kemungkinan dan kemudahan bagi terwujudnya nilai dan etika keislaman.

Kembalinya para ulama kepada masyarakat tersebut, tidak harus diartikan bahwa mereka kemudian meninggalkan negara secara total. Sebab pada saat yang sama,pataulama pun ternyata masih memiliki kepedulian terhadap politik terbukti dengan keterlibatannya dalam Proses-Proses politik formal seperti Pemilu serta keaktifan mereka mengikuti perkembangan politik aktual yang memiliki dampak langsung atau tidak langsung bagi umat.

Menarik pula untuk dicermati bahwa Proses modernisasi telah merubah visi ulama terhadap pendidikan umum. Pengetahuan umum yang pada masa lalu seolah menempati posisi sekunder dalam pandangan mereka, kini mulai diakui sebagai sesuatu yang penting. Mereka juga menyadari bahwa ternyata pendidikan agama pun tidak lagi menjadi monopoli lembaga-lembaga tradisional karena ia telah mengalami pelebaran wilayah. Bahkan, kemampuan produk lembaga pendidikan agama modern (madrasah, tsanawiyah, aliyah, IAIN) ternyata mampu bersaing dengan produk lembaga pendidikan tradisional, pesantren, terutama dalam wacana intelektual makro. Akibatnya, ada semacam proliferasi keahlian keagamaan dan otoritas keagamaan yang tak lagi terbatas pada kalangan ulama tradisional.

Temuan penelitian LIPI juga menunjukkan semakin meningkatnya kesadaran pentingnya kontekstualisasi ajaran agama diantara kaum cendekiawan muda Islam. Walaupun, kesadaran tersebut masih belum menimbulkan gerakan intelektual yang berangkat dari perumusan masalah

yang sama dengan pendekatan tertentu. Yang terjadi adalah masih terbatas pada letupan-letupan pemikiran. Menurut Dr. Taufik Abdullah, kaum cendekiawan muda Islam masih belum menemukan "focus doktrinal" sebagaimana yang terjadi pada para pendahulu mereka ketika melancarkan gerakan pemurnian ajaran Islam.

Dengan adanya perpindahan paradigma, perhatian akan konteks struktural dalam kajian Islam di Indonesia menjadi sangat mungkin. Hasilnya, berbagai nuansa baru akan dapat dicermati dan dinamika internal umat akan bisa dianalisis secara lebih komprehensif. Kajian terhadap Islam era masa yang akan datang, perlu mengikuti apa yang terah dirintis oreh LIPI dengan berbagai penyempurnaan di dalamnya.

Dua Masalah Pokok

Mengenai masalah tema, penelitian dan kajian Islam di Indonesia masih tetap perlu memperhatikan dua permasalahan pokok. Pertama, mengkaji kecenderungan untuk berubah (*the propensity to change*) yang ada di dalam umat menghadapi modernitas dan proses modernisasi di masa datang. Kedua, penelitian tentang visi yang ada di karangan pemimpin umat Islam di Indonesia terhadap perubahan-perubahan yang sedang dan akan terjadi, berikut konsekuensi dari visi tersebut dalam proses pengisian perubahan masyarakat.

Dari permasalahan yang pertama, maka kajian_kajian mengenai orientasi nilai di kalangan umat dan pemimpinnya, seperti yang dilakukan LIPI, masih perlu dilanjutkan. Hanya, mungkin perlu peninjauan metodologis sehingga model-model antropologis yang mengikuti Kluckhohn disempurnakan. Pendekatan hermeneutik ara Gadamer vang menitik beratkan pada kemampuan aktor untuk melakukan penafsiran terhadap realitas sosial, barangkali perlu juga digunakan di sini. Demikian pula masalah orientasi ini bisa digunakan untuk memahami arus pemikiran dan kiprah yang sedang marak di kalangan intelektual muslim. Apakah kecenderungan legal formalisme, sektarianisme, dan fundamentalisme

yang kini disinyalir oleh sementara cendekiawan muslim mempunyai kaitan dengan orientasi tersebut. Lantas, pertanyaan berikutnya adalah bagaimanakah akibat dari kecenderungan di atas terhadap *propensity to change* di kalangan umat Islam di Indonesia. Akan sangat menarik jika dilakukan studi banding dengan kawasan lain, seperti yang dilakukan oleh Gilles Kepel (Afrika), Olivier Roy (Asia Barat dan Tengah), Nielsen (Eropa Barat), dan sebagainya.

Dari permasalahan pokok yang kedua, maka kajian-kajian sekitar dinamika pemikiran dan pendidikan Islam di tengah-tengah perubahan-perubahan struktural di Indonesia bisa menjadi sasaran utamanya. Misahrya, masih belum dikaji bagaimana para pemikir Islam di negeri ini memandang posisi filsafat di dalam wacana keagamaan dan sosial. posisi filsafat yang pernah sentral di dalam sejarah Islam tampaknya masih belum pulih kembali, walaupun ada kecenderungan di kalangan cendekiawan muslim saat ini untuk mulai melakukan studi-studi serta perbincangan filosofis.

Demikian juga mengenai perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Walaupun diakui bahwa lembaga pendidikan tradisional dan modern semakin berkembang di Indonesia, namun mulai terdapat gejala bahwa mereka semakin tertinggal di dalam mengikuti percepatan perubahan yang dihasilkan oleh modernisasi, visi dan orientasi pendidikan di kalangan umat. Seperti dikemukakan oleh KH Abdurrahman Wahid, semakin lama semakin tidak jelas dan dikalahkan oleh kepentingan-kepentingan pragmatik sebagai tuntutan modernitas. Bila demikian halnya, maka dikhawatirkan pendidikan Islam di Indonesia tidak lagi mampu menawarkan arternatif-alternatif bagi umat.[***]

5 Modernitas, Islam, dan Pembentukan Budaya

Kemampuan Hegemonik Budaya dan Peradaban Modern

Budaya dan peradaban modern muncul di Eropa pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas lewat apa yang kemudian dikenal dengan *Enlightrnment* alat *Aufklaerung* (pencerahan) dan seterusnya berkembang sebagai kekuatan hegemonik di dunia sampai saat ini. Meskipun kritik-kritik tajam terhadapnya akhir- akhir ini menguat di dalam wacana intelektual baik di Barat dan di Timur, tetapi tampaknya hegemoni peradaban dan budaya modern masih belum tergoyahkan. Bahkan apa yang dikenal sebagai geiala Pasca modern pun, oleh sebagian pengamat budaya dianggap hanya sebagai wajah lain dari peradaban modern itu sendiri dan bukan sebagai sebuah fenomena kultural yang baru sama sekali. Dengan kata lain, keinginan untuk melakukan pemberontakan terhadap modemitas ternyata bisa pula dilihat sebagai salah satu daya refleksi kritis modernitas itu sendiri dan bukanlah sesuatu yang berada di luarnya.

Kemampuan hegemonik budaya dan peradaban modern tidaklah hanya pada dataran ide tetapi juga, dan yang lebih penting, adalah keberhasilannya untuk membentuk pranata-pranata yang dapat dipakai

sebagai wahana pengejawantahan. Mengikuti Anthony Giddens, modernitas muncul dalam empat dimensi kepranataan utama: kapitalisme, industrialisme, mekanisme-mekanisme kontrol dan pengawasan, dan lembaga yang memiliki monopoli kekerasan. Yang terakhir ini mewujud dalam bentuk negara-bangsa (*nation-state*) dan aparatnya, terutama militer.

Pada dataran ide, modernisme mengacu pada pengutamaan rasionalitas dalam memahami dunia, meninggalkan transendentalisme yang menjadi landasan utama masyarakat pra-modern. Apa yang disebut oleh Eric voegelin sebagai proses dediainisasi menolak realitas transendental sebagai yang tak nyata. Dalam perkembangannya, paham ini menjadi landasan epistemologi yang kemudian mendominasi wacana ilmu pengetahuan, seperti tampak dalam positivisme yang dimotori oleh filsuf-filsuf seperti Auguste Comte dan Condorcet.

Positivisme bertanggungjawab atas perkembangan ilmu pengetahuan sosial yang menganggap gejala sosial seperti halnya obyek-obyek dalam ilmu kealaman (*natural sciences*). Landasan epistemologi semacam ini ternyata menjadi semacam madzhab dominan sampai permulaan abad ini. Kritik atas pemahaman positivis telah banyak dikemukakan, antara lain oleh voegelin sendiri dan juga beberapa pemikir dan filsuf mutakhir, seperti Juergen Habermas, Charles Taylor, dan Richard Rorty, untuk menyebut beberapa di antaranya. Mereka sepakat bahwa positivisme telah menyebabkan berkembangnya rasionalitas instrumental yang mendasari proses modernisasi yang terjadi selama beberapa abad di Barat.

Rasionalitas instrumental mengagungkan hasrat untuk melakukan kontrol dan eksploitasi tanpa batas yang pada gilirannya telah meretas jalan bagi tumbuhnya ideologi-ideologi totaliter dan otoriter serta praktek-praktek penindasan manusia terhadap manusia lain atas nama pemuasan hasrat. Rasionalitas ini meskipun melahirkan kesadaran manusia sebagai pribadi untuk merakukan distansi (pengambilan jarak) dengan alam pada akhirnya gagal memberikan kepuasan maknawi bagi kehidupan manusia. Manusia yang didominasi oleh rasionalitas instrumental akan menjadi makhluk yang senantiasa resah dan khawatir karena ia memandang orang

lain sebagai obyek atau, lawan yang mesti dikontrol atau ditundukkan. Sistem sosial yang dilandasi oleh krisis-krisis internal yang berasal dari kecenderungan opresif, manipulative, dan eksploitatif di dalamnya.

Hegemoni

Dalam perkembangan peradaban modern tampaknya landasan rasionalitas instrumental inilah yang kemudian, meminiam istilah Gramsci, menjadi hegemoni dan merupakan pendorong utama bagi pertumbuhan institusi-institusi modern, setidaknya sampai pada awal abad kedua puluh. Tumbuh dan berkembangnya kapitalisme dan industrialism amat dimotivisir oleh hasrat eksploitatif dan penguasaan sumber daya alam dan manusia berdimensi global. Michael Foucault menunjukkan bahwa munculnya alat-alat kontrol dan pengawasan (*surveillance*) modern, baik fisik maupun psikis, amat berkaitan dengan gerak kapitalisme dan institusi negara modern. Negara sebagai entitas otonom dan, menurut Weber, memiliki monopoii atas perangkat kekerasan (*monopoly of means of violence*) amat diperlukan untuk menjamin ekspansi kapital dan koordinasi internal bagi proses pemupukan kapital. Negara mula dibentuk dengan batas-batas yang lebih jelas (wilayah, warga negara, dan sebagainya) ketimbang sebelumnya.

Bahkan tumbuhnya nasionalisme di Barat pun tak bisa dilepaskan begitu saja dari pengaruh rasionalisme instrumental ini, manakala *self-interest* (ekonomi, politik, kultur) berperan sebagai salah satu pendorong bagi pembentukan sebuah komunitas baru yang diandaikan memiliki kesamaan identitas yang disebut bangsa (*natie, nation*). Nasionalisme yang dilandasi pemahaman ini memiliki kecenderungan eksklusif dan intoleran terhadap yang lain, atau yang sering disebut *nasionalisme jingoistik* itu. Lahirnya rezim-rezim fasistik dan totaliter di Barat, tak pelak lagi, berhutang pada pemikiran instrumentalistik yang menjadi salah satu produk modernitas.

Namun harus segera dicatat bahwa peradaban modern juga nemiliki dimensi lain yang merupakan kritik, penyesuaian, dan kendewasaan.

Dimensi reflektif peradaban modern didasarkan atas sikap skeptis terhadap tesis-tesis dan praksis yang ada. Berbeda dengan alam pra-modern, di mana refleksi lebih didasari atas pijakan dan klarifikasi atas tradisi, maka pada alam modern reflektifitas lebih didasari pengetahuan dan berorientasi ke masa depan.

Dalam perkembangan peradaban modern, ketegangan antara dimensi rasionalitas instrumental dengan dimensi reflektif dan emansipatoris ini menentukan dinamika serta krisis-krisis di dalamnya. Pada saat ini, peradaban modern mengalami krisis yang dalam karena dominasi rasionalitas instrumental di dalamnya. Kapitalisme yang dianggap oleh sementara orang sebagai alternatif tunggal setelah tumbangnya sistem sosialis/komunistis, masih tetap menunjukkan diri sebagai sistem ekonomi eksploitatif. Bahkan akhir-akhir ini diketahui bahwa di negara-negara maju pun soal kesenjangan antara kaya-miskin masih belum terpecahkan. Diskriminasi sosial, pertikaian etnik dan agama, pelecehan seksual, kekerasan rumah tangga, dan seterusnya, masih tetap marak.

Tak heran apabila saat ini timbul perdebatan hangat mengenai kapasitas peradaban modern untuk mempertahankan hegemoninya. Kritik atas kebangkrutan peradaban pencerahan telah dilontarkan dari berbagai penjuru. Salah satu yang memerlukan perhatian kita adalah kritik yang diajukan oleh agama-agama, terutama dalam hal ini adalah Islam.

Kesenjangan

Hubungan antara dua peradaban, Islam dan modern (Barat), sering dilihat sebagai hubungan dikotomis yang tak mungkin meiakukan pendekatan. Tesis Huntington tentang perselisihan peradaban(*clash of civilization*)baru-baru ini adalah contohnya. Sayang sekali, cara pandang semacam ini bukan hanya monopoli mereka yang di luar Islam atau para Orientalis saja.

Tanpa mengingkari kenyataan adanya beberapa ketidaksepadanan (*incommensurability*) yang cukup mendasar antara keduanya, tampaknya kita

perlu secara lebih dingin menyikapi tantangan modernitas ini dan mencari kemungkinan-kemungkinan bagi sebuah simbiose kalaulah tidak mungkin dilakukan sebuah upaya konvergensi. Bagaimanapun upaya ini telah lama dilakukan oleh banyak pemikir Islam maupun pemikir Barat yang tidak berwawasan *myopic* tentang Islam.

Persoalan yang kita hadapi saat ini adalah posisi yang tak seimbang (*unequal*) antara masyarakat Muslim dengan Barat secara politik-ekonomi sebagai hasil dari konflik berkepanjangan antara keduanya. Posisi yang tak setara ini, lebih diperparah lagi oleh kondisi-kondisi struktural dan kultural umat Islam yang sebagian besar masih terpuruk dalam keterbelakangan dan kemiskinan serta ketakberdayaan secara politis. Warisan-warisan masa penjajahan dan setelah itu munculnya rezim-rezim otoriter di wilayah-wilayah berpenduduk Muslim mengakibatkan perbedaan skala prioritas yang dihadapi. Sementara itu salah satu cara yang bisa dipakai adalah dengan melakukan pencarian wacana-wacana ilmiah seperti vang dipaparkan oleh Edward Said.

Dari wacana-wacana di atas kita berupaya melahirkan pemikiran-pemikiran yang tetap berwawasan Islam namun memiliki daya jangkau luas. Ini bukanlah sebuah tugas ringan, karena harus diakui bahwa pemikiran-pemikiran yang demikian masih langka, baik pada tingkat nasional maupun global. Yang masih sering kita dapati adalah wacana yang berwarna eksklusif dan sektarian meskipun di luarnya seolah-olah memiliki kepedulian yang sama.

Sebagai penutup ada baiknya untuk dikemukakan bahwa kemampuan kita untuk melakukan transaksi intelektual dalam rangka membangun budaya modern yang berwawasan Islam ditentukan pula oleh kualitas intelektual yang kita miliki. Persoalan mendesak dan memprihatinkan adalah masih lemahnya kemampuan kita untuk melakukan pergumulan intelektual dunia.

Kecenderungan yang umum kelihatan adalah mudahnya kaum terpelajar di negeri ini untuk terjebak dalam *fadisme* sehingga wacana yang

dihasilkan tidak mendalam dan cepat pula tenggelam. Diskusi-diskusi mendalam menjadi kurang penting ketimbang kepopuleran sesaat.
Sebab yang lain tentu saia adalah kondisi riil masyarakat terpelajar kita termasuk umat Islam saat ini yang masih menghadapi banyak rintangan baik struktural maupun kultural untuk bisa sepenuhnya terlibat dalam wacana intelektual yang layak. Tantangan ini tentu tak bisa menjadi excusebagi kita untuk tetap berusaha terlihat secara sungguh-sungguh dalam pencarian-pencarian alternatif di atas.[***]

6 Fundamentalisme dan Kebangkitan Agama Islam di Bawah Orde Baru

Gerakan Islam di Bawah Orde Baru

"Membicarakan fundamentalisme Islam di Indonesia," kata Bruce Lawrence dalam bukunya Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age (1989), "adalah kekeliruan yang nyata." [hlm. 206] Indonesia, lanjutnya, menjadi penting ... bukan sebagai sumber dari ledakan fundamentalis mendatang akan tetapi lebih sebagai suatu uji coba yang menandai batasan terhadap generalisasi mengenai fundametalisme Islam yang dapat diterapkan. Dengan fundamentalisme, secara jelas, Lawrence memaksudkannya "the affirmation of religious authority as holistic and absolute, admitting of neither criticism nor reduction; it is expressed through the collective demand that specific creedal and ethical dictates derived from scripture be publicly recognized and legally enforced" (afirmasi kewenangan agama sebagai yang absolut dan holistik, yang tak mengakui kritik ataupun reduksi; dan hal itu dinyatakan melalui tuntutan kolektif bahwa ketentuan-ketentuan etis dan keimanan yang berasal dari teks suci harus diakui secara umum dan dijalankan secara hukum.)" [hlm. 27]

Kurang dari setahun setelah publikasi buku ini, Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dibentuk di Malang, Jawa Timur pada 7 Desember 1990. Kejadian itu oleh sebagian orang digambarkan sebagai salah satu perkembangan politik yang krusial pada masa orde Baru, khususnya yang berkaitan dengan Islam. Bukan saja organisasi ini mengklaim bahwa lebih dari 40.000 anggotanya meliputi kaum Muslim Indonesia yang tinggal di dalam ataupun di luar negeri seperti AS, Eropa Barat, Jepang, Australia, dan Afrika, ICMI juga didukung oleh sebagian besar kalangan elite politik Indonesia yang amat berkuasa, termasuk Presiden dan Wakil Presiden serta sebagian anggota menteri kabinet (seluruhnya bertindak dalam kapasitasnya sebagai warga negara), duta-duta besar, para gubernur, elite birokrasi, kaum teknokrat dan profesional yang cukup ternama sebagai tambahan para intelektual muslim, sarjana, dan mahasiswa-mahasiswi.

Organisasi ini dengan cepat menarik perhatian publik nasional yang sebagian besar berkaitan dengan fakta bahwa inilah untuk pertama kalinya Islam memperoleh dukungan yang cukup dari negara. Tidak kurang dari Habibie, Menristek [kala itu, ed.] dan merupakan salah satu menteri paling berpengaruh secara politik dalam kabinet, yang menjadi Ketua Umum ICMI mulai 199O- 1995 dan yang kemudian dipilih kembali untuk masa jabatan kedua saat konggres nasional/Muktamar ICMI pertama di bulan Desember 1995.

Bagaimanapun juga, kemenonjolan ICMI adalah melebihi penampilannya sebagai satu pengelompokan intelektual atau sosial dan kultural. Apa yang membuat ICMI begitu populer dan pada saat yang sama kontroversial adalah signifikansi politisnya terhadap hubungan antara Isram dan negara orde Baru. Sudah diketahui umum bahwa orde Baru semenjak lahirnya telah mengikat dirinya ntuk menjarankan sistem politik sekuler dan modern. sedemikian kuabrya komitmen ini sehingga semasa pembentukannya pada awal 7O_an hingga pertengahan 80-an, istilah "kaum ekstrim sayap kanan" secara khusus digunakan untuk mencap individudan kelompok Islam tertentu yang dinilai kritis terhadap pemerintah.

Oleh karena itu, dukungan yang diberikan oleh kaum elite penguasa terhadap ICMI dapat dianggap sebagai bukti terjadinya perubahan fundamental sikap rezim terhadap Islam dan aspirasi politiknya. Dan dengan begitu, hal itulah yang menjadikan isu ini bahwa ICMI menjadi begitu kontroversial. setidaknya ada dua tingkatan interpretasi terhadap fenomena ini. Tingkatan pertama, ia adalah bagian dari kebijakan orde Baru terhadap Islam yang menekankan pada strategi akomodatif dalam upaya mengelola konflik internal yang berlangsung dalam kalangan elite penguasa itu sendiri. Har ini berkaitan dengan kenyataan bahwa sejak pertengahan 80-an, telah berkembang persaingan diantara faksi-faksi elite penguasa, yang bisa menjadi sumber ancaman terhadap kepemimpinan Soeharto. oleh karena itu, upaya-upaya penyelamatan harus disusun guna membentuk suatu elite penguasa yang baru dan kohesif yang dapat menjamin keberlangsungan kepemimpinan.*)

Sekali lagi kartu Islam sedang dimainkan dan karena itu akomodasi politik terhadap Islam dinilai perlu. Pada saat yang sama, ada kelompok para aktivis Islam yang melihat satu kesempatan bagus guna meraih tuiuan mereka yakni "pengislamisasian masyarakat dan pemerintah Indonesia" [Ramage, 1995:64] ICMI, dengan begitu, meniadi suatu ajang untuk kedua pihak, antara negara dan sebagian aktivis Islam guna meraih agenda politik mereka sendiri. Jadi, berlawanan dengan pemahaman resmi bahwa ICMI hanyalah organisasi sosial dan kultural yang tujuan utamanya adalah meningkatkan kehidupan intelektual di antara kaum Muslim, ICMI pada dasarnya adalah pengelompokan sosial yang berorientasi politik.

Hal ini berhubungan dengan penielasan tingkat kedua, yakni ICMI adalah salah satu hasil proses modernisasi dan perubahan sosial, kultural, dan ekonomi yang sangat cepat, yang berdampak besar terhadap bangsa Indonesia secara umum dan komunitas Islam [*ummah*] secara khususnya. Salah satu hasilnya adalah kembalinya Islam ke dalam Politik yang mengikuti pola kebangkitan kembali Islam sebagaimana yang teriadi di seluruh dunia Islam. Abdurrahman Wahid [Gus Dur] kritikus yang konsisten terhadap ICMI dan juga merupakan Ketua Nahdlatul Ulama (NU), berpendapat

bahwa paling tidak beberapa tokoh terkemuka organisasi ini mendukung ide pendirian apa yang dinamakan sebagai masyarakat yang islami di Indonesia. Dalam hal ini, mereka memahami suatu masyarakat "dimana kebijakan program-program, dan hukum pemerintah diilhami oleh nilai-nilai islami"' [Ramage *,ibid*)Hal ini, menurut Gus Dur, hanyalah merupakan satu langkah ke depan guna mewujudkan tujuan yang berjangka lebih panjang yaitu pembentukan negara IsIam yang merupakan oposisi total terhadap konstitusi Berdasar analisa-analisa tersebut kemungkinan munculnya fundamentalisme, khususnya dalam bentuk Islam politik, di lndonesia seperti yang ditunjukkan oleh pembentukan ICMI, bukanlah suatu pengecuarian seperti yang disarankan oleh Bruce Lawrence. Dia benar ketika dia menyatakan bahwa "the constitutive elements of Indonesian nationhood preclude the possibility of a substantial challenge to secular ideology on the basis of Islamic loyalty"' (unsur-unsur yang terdapat pada kebangsaan Indonesia menghalangi kemungkinan perubahan substansial terhadap ideologi sekurer di atas dasar royaritas islami) [hlm. 206] Akan tetapi dia keliru tatkala mengesampingkan dorongan revivalist baru sebagai produk modernitas, seperti yang ditunjukkan oleh kebanyakan pengamat politik Islam [Choueiri,l 99A; Kepel,1994a,1994b; Roy, 1994; Tibi, 1995] -yang mungkin menghasilkan revitalisasi ide seperti Islamisasi segala aspek kehidupan termasuk kehidupan politik. Di dalam perkembangan politik Indonesia mutakhir, gagasan-gagasan seperti itu tidak seluruhnya berlawanan dengan tujuan mempertahankan *status quo* dan mencegah keberlangsungan proses demokratisasi dalam masyarakat.

Modernisasi dan Perubahan politik Islam

Modernisasi yang dipercepat dengan mengambil bentuk industrialisasi dan urbanisasi yang bersifat massal diarahkan pada penciptaan pertumbuhan ekonomi yang cepat dan pentransformasian masyarakat berbasis agraris menuju masyarakat modern berbasis industrial. Selama tiga dasa warsa terakhir dorongan seperti modernisasi telah menghasilkan perbaikan yang signifikan khususnya dalam hal pencapaianmaterial seperti Pertumbuhan

ekonomi yang terus dapat dipertahankan, Pengurangan kemiskinan, perbaikan di bidang pendidikan dan kesehatan, dan sebagainya. Kelas menengah baru, khususnya kelompok profesional juga berkembang seiring dengan peningkatan jumlah sektor modern di perkotaan, wilayah industrialisasi.

Bagaimanapun juga, bagi sebagian pemimpin kaum Muslim Indonesia, modernisasi juga menghasilkan hal-hal yangberlawanan dan bahkan merusak komunitas masyarakat Islam Indonesia. Modernisasi dari permulaan telah diilhami oleh dan dibawa melalui model Barat atas dasar orientasi nilai-nilai sekuler dan materialistis. Pertanyaan yang diajukan oleh pemimpin-pemimpin seperti itu adalah apakah kelangsungan proses modernisai di Indonesia akhirnya akan menuju ke arah Westernisasi atau sekulerisasi seluruh masyarakat, khususnya *ummah*. Gagasan berlangsungnya Perang ide (*al-ghazw al-fikr*) antara pikiran Barat materialistis versus intelektual Muslim dan menjadi satu dari tema yang paling kukuh dalam wacana modernisasi di antara mereka. Berdasar gagasan ini, dipahami bahwa melalui modernisasi—yang diinspirasi—Barat penghancuran masyarakat dan ummah dapat terwujud dalam jangka panjang. Konsekuensinya, modernisasi tidak lain adalah kelanjutan dari kolonisasi dunia Barat terhadap dunia Islam. Melalui modernisasi inilah sekali lagi dunia Barat berupaya untuk menguasai negara-negara Islam, kali ini dengan mengikis dasar-dasar moral mereka yang utamanya didasarkan pada nilai-nilai agama. Hegemoni kultural ini merupakan alat yang lebih baik dan lebih mematikan yang diterapkan Barat dalam perjuangannya menghadapi Islam pada periode pascakolonial ketika pendudukan dan peperangan tampak *out of date* dan tak dapat menjamin baik kemenangan maupun keuntungan maksimum selamanya.

Reaksi negatif seperti itu terhadap modernisasi dan pembangunan di Indonesia oleh sebagian pemimpin dan aktivis Islam, bukanlah tanpa bukti. Proses pembangunan di bawah Orde Baru, umpamanya, telah direncanakan dan dilakukan tanpa perhatian yang berarti diberikan kepada kepentingan spesifik dari komunitas agama, khususnya kaum Muslim.

Para pemimpin agama telah dikooptasi negara guna menguatkan program-program pembangunan yang dari sisi agama sangat sensitif seperti program keluarga berencana.

Marjinalisasi para pemimpin agama dan *ummah* dalam wacana modernitas di Indonesia diperburuk oleh sistem politik yang ada, yang hingga sejauh ini tidak mampu menyediakan ruang bagi kritikan dan perbedaan, alih-alih model pembangunan alternatif, dari masyarakat, termasuk kaum Muslim, obsesi keteraturan politik, keamanan sosial, dan integrasi nasional telah mempersulit setiap kekuatan sosial dan politik luar yang memang di luar peraturan korporatis negara untuk menyumbangkan pengaruhnya bagi masyarakat. Praktek dan wacana modernisasi hampir sepenuhnya didominasi oleh para teknokrat, birokrat, dan militer. Setiap upaya dari komunitas dan pemimpin Islam untuk menentang dominasi ini secara terbuka akan berisiko menghadapi represi negara.

Situasi yang antagonisitik antara Islam dan orde Baru secararelatif tidak berubah sepanjang tahun 70-an dan awal 80-an. Selama periode itu negara berada di puncak dominasi dan hegemoni kekuasaannya, sementara kaum Muslim berada di posisi yang paling lemah. Juga Periode ini menyaksikan penampilan terbaiu dari politik Ind'onesia yang hasilnya diantaranya adalah melemahnya partai politik Islam. Gerakan pertama adalah pada tahun 1973 ketika partai-partai Islam diminta untuk bergabung ke dalam satu partai. PPP (Partai Persatuan Pembangunan) Yang *kedua* adalah Penyeragaman ideologi Politik diblawah Pancasila yang diadopsi pada tahun 1985. Gerakan-gerakan itu secara praktis menghilangkan kekuatan politik Islam dalam Panggung politik resmi. Karena sejak saat itu tidak diperbolehkan lagi ada organisasi sosial atau politik yang didasarkan atas ideologi selain Pancasila.

Situasi di atas, tidak dapat mencegah para aktivis Islam terlibat dalam kegiatan intelektual dan sosial. Banyak intelektual dan aktivis Muslim yang mendirikan atau bergabung dengan organisasi non-pemerintah/ LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) yang mulai populer pada akhir tahun 70-an. Dorongan untuk revitalisasi praktek keagamaan juga muncul

khususnya di kalangan Muslim perkotaan kelas menengah, yang sangat terdidik. Mereka terdiri atas para mahasiswa dan kaum profesional, baik dalam lembaga pendidikan tinggi Islam maupun sekuler, yang merasa kurang puas sistem politik yang berlaku. Mereka cenderung menyalahkan pemimpin Islam karena ketidakmampuannya untuk menyelesaikan masalah yang menghimpit *ummah* dalam menghadapi dunia modern.

Kelas menengah muslim ini menemukan obatnya dalam pertemuan-pertemuan keagamaan yang diorganisir oleh banyak kelompok-kelompok Islam yang bermunculan di luar keberadaan organisasi Islam yang sudah mapan seperti NU dan Muhammadiyah. Di beberapa kota seperti Jakarta, yogyakarta, Bandung, Malang, dan Surabaya, sebagai contoh, apa yang disebut gerakan *Usroh* menyebar dengan cepat diantara para pelajar Muslim. Mereka biasanya membentuk komunitas yang tertutup dan disiplin sebagai suatu instrumen untuk melaksanakan ajaran Islam yang murni. Mereka mengawasi dengan ketat apa yang mereka sebut perilaku sehari-hari sesuai dengan ajaran Islam, termasuk makan, berbicara, berpakaian, dan semacamnya.

Sementara itu, fenomena global bangkitnya kembali Islam pada akhir tahun 70-an menyediakan dukungan psikologis bagi kaum Muslim yang frustrasi dengan masalah-masalah kenegaraan yang ada. Tiadanya otentisitas yang ditawarkan oleh gaya hidup modern, misalnya, menyebabkan sebagian besar kelas menengah Muslim mulai kembali ke ajaran agama. Hal itu tidak mengejutkan karena sejak awar tahun 90-an apa yang disebut fenomena keagamaan kaum kelas menengah Muslim itu menjadi topik yang popurer baik dalam wacana publik maupun akademis di Indonesia.

Sejalan dengan proses revitalisasi Islam ini, peran dari pemimpin Islam tradisional secara bertahap menyusut. Khususnya dengan datangnya teknologi informasi modern, orang dapat dengan mudah mengakses pengetahuan keagamaan, bahkan seringkali dalam bentuk yang lebih ringkas. Jadi, popularitas sebagian ulama tradisional mulai ditantang oleh juru dakwah atau komentator dan kolumnis Isram di media-media cetak. Edisi populer buku-buku dan kaset-kaset keagamaan, Program Pengajian

di televisi, ajaran-ajaran agama yang, terprogram komputer, dan lain sebagainya telah menggeser cara-cara konvensional dalam pengajaran agama di pesantren-pesantren, madrasah-madrasah, dan universitas-universitas. Genre baru 'otoritas' keagamaan sedang muncul dan menantang *privilege* yang selama ini dinikmati oleh pemimpin keagamaan tradisional.

Secara singkat, baik Muslim intelektual dan kelas menengah terdidik perkotaan bertindak sebagai basis kelas sosial baru dari kebangkitan kembali Islam di Indonesia. Walaupun mereka mungkin memiliki kelemahan dalam hal militansi disbanding dengan mereka yang di Beirut, Kairo atau Teheran, mereka memainkan peran yang sama dalam proses islamisasi, ruang modern. Karena mereka juga memperkenalkan, menteorisasikan, mempopulerkan, dan mensosialisasikan gagasan islamisasi dalam hampir setiap dimensi kehidupan seperti mode dan pakaian, tempat tinggal, lembaga akademis, kegiatan ekonomi, kehidupan sosial dan kultural, dan juga kehidupan politik.

Pro-Kontra Islamisasi

Hal itu bersambut dengan arus balik kebangkitan kembali keagamaan dalam bentuk masuknya Islam politik dalam panggung politik sejak akhir tahun 80-an. ICMI adalah salah satu dari sekian banyak untaian di antara beberapa kelompok Islam dan bahkan dalam ICMI sendiri boleh jadi terdapat perbedaan dalam derajat komitmen terhadap proses Islamisasi Organisasi Islam lain seperti KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islram) dan DDI (Dewan Dakwah Islam) dikenal sebagai memiliki kesamaan pandangan politik mengenai Islam di Indonesia.

Bermunculannya para tokoh Islamis ternama, sebagian besar, berkaitan dengan sikap akomodatif orde Baru terhadap Islam dan tiadanya kekuatan politik yang mampu menyediakan alternatif bagi kebijakan demokratis yang dapat disaksikan pada masa mendatang. Jadi, kelompok Islamis muncul guna mengisi celah di bidang politik, dan membuat mereka berhasil

menarik perhatian pihak-pihak yang merasa memerlukan perbaikan dalam sistem politik yang ada.

Perubahan sikap Orde Baru dirangsang oreh penyelesaian perubahan politik Indonesia, khususnya melalui kebijakan dekonfesionalisasi. Untuk pertama kalinya rezim tidak khawatir bahwa akan ada kekacauan ideologis diantara kelompok-kelompok politik yang berbeda, khususnya antara kelompok Islam dan kelompok sekuler. Setelah pancasila diterima sebagai satu-satunya dasar ideologis bagi setiap organisasi poiitik dan sosial di seluruh wilayah, apa yang dinamakan sebagai masalah ideologis menjadi tidak relevan. Hal ini juga berarti bahwa, mengutip Sjadzali —mantan Menteri Agama—"tidak akan ada negara Islam, dan juga bahwa tidak akan ada negara teokrasi maupun sekuler di masa datang." (kutipan dalam Ramage, 1995:84)

Meski begitu, patut dicatat bahwa penerimaan pancasila diantara kaum Muslim pertama kali dinyatakan oleh Nahdlatul Ulama (NU), organisasi Islam terbesar di Indonesia dan wakil dari Islam tradisional. Hanya kemudian barulah beberapa organisasi Islam mematuhi tuntutan itu dan bahkan kemudian ada beberapa organisasi Islam yang mesti dibubarkan sehubungan dengan penolakan mereka atas ide tersebut. Penerimaan NU terhadap Pancasila juga ditambah dengan penerimaannya terhadap Republik Indonesia modern sebagai bentuk negara yang final. Hal ini berarti bahwa NU menolak ide negara Islam dan mendukung ide pemisahan "afiliasi primordial berdasar agama,bangsa, suku, dan kelas …. dari politik." [Ramage, 1995:86]

Kebalikannya, kaum Islam masih melihat kemungkinan Islamisasi politik melalui bekerja dari dalam negara. Gagasanya adalah untuk "mengupayakan Islamisasi masyarakat dengan menggunakan kekuasaan negara," atau apa yang Abdurrahman Wahid disebut sebagai penerapan ajaran dan persepsi Islami melalui jalur politik dan hokum. Menurut Wahid, gagasan pendirian masyarakat Islamis adalah tak lebih sebagai "suatu kata sandi bagi ambisi lama untuk menciptakan suatu negara Islam." [Ramage, 1995: 81]

Persoalannya tetaplah mengapa para Islamis itu memiliki posisi yang penting dikancah politik Indonesia terkini di bawah Orde Baru. Jawabannya seharusnya dapat ditemukan tidak di dalam pendekatan mereka kepada mayoritas kaum Muslim Indonesia namun di dalam iklim politik Orde Baru yang sedang mengalami krisis internal, berkenaan dengan konflik faksional di antara elite penguasa, termasuk militer. Sebagai tambahan, pelemahan *civil society* di Indonesia dalam dua dekade terakhir telah menyumbang terjadinya kurangnya dukungan bagi demokratisasi yang diperlukan guna Pencegahan setiap kecenderungan sectarian.

Kaum Islamis dalam ICMI mengambil keuntungan dari situasi politik terkini dengan membuat aliansi politik dengan faksi elite tertentu melalui Menteri Riset dan Teknologi. Mr.Habibie pada waktu itu. Sementara itu mereka yang di luar ikatan ini, seperti KISDI dan DDI menjalankan peran sebagai pembela nilai-nilai moral dalam masyarakat. Mereka secara aktif terlibat dalam berbagai kampanye yang ditujukan pada penghancuran "musuh Islam" yang dalam banyak kesempatan sama dengan "musuh negara." Kasus kritis yang keras di depan publik terhadap LSM-LSM Indonesia yang "gagal" membela kaum Muslim di Timor Timur adalah salah satu contoh.

Islam Politik di Indonesia

Perkembangan Islam politik di lndonesia mungkin tidak mengikuti Islam politik di Timur Tengah. Ada beberapa alasan atas pandangan ini. Satu dari alasan tersebut adalah latar belakang historis dan sosiologis Islam Indonesia yang jauh lebih komplek dan lebih bernuansa dibanding yang ada di negara-negara Timur Tengah. Pengaruh perbedaan kultur dan peradaban, seperti Hinduisme, Budhisme, dan Kristiani, demikian juga perbedaan cabang-cabang aliran pemikiran Islam akan mencegah setiap kecenderungan ekstrim untuk mendominasi masyarakat secara keseluruhan. Keberadaan tradisi pengelompokan sosial dan kultural yang tak bergantung pada negara juga menyumbangkan terhadap persistensi tantangan terhadap intervensi ekstrim dan eksesif negara.

Namun begitu, bangkitnya Islam politik di negara ini pada saat ini bukan berarti sama sekali tidak berdampak apa pun baik pada bidang politik ataupun masyarakat secara umum. Untuk satu hal, hal itu akan berpengaruh pada proses demokratisasi yang sedang berlangsung. Bangkitnya Islam politik dapat dengan mudah dimanipulasi lebih lanjut oleh negara guna pelemahan komunitas Islam melalui strategi memecah belah dan aturan. Lebih buruk lagi, hal itu akan melemahkan proses paniang dan melelahkan dari upaya pembentukan kebijakan yang demokratis dan modern yang didasarkan atas gagasan kewarganegaraan. [***]

7 Agama dan Moral Politik: Membaca Surat Gembala KWI

Antara Moral dan Politik

Ada saatnya politik dicoba untuk dipisahkan dari moralitas. Alasan yang sering dipakai adalah bukankah politik adalah "seni dari segala yang mungkin", termasuk di dalamnya manipulasi dan korispirasi yang berlawanan dengan nilai-nilai moral dan etis? Niccolo Machiavelli, adalah salah satu pemikir politik yang menjagoi pandangan seperti itu. Konsepnya tentang "tujuan menghalalkan segala macam cara", misalnya, sering ditafsirkan sebagai visi politik yang steril dari tilikan moral. Sebab menurut pengarang buku The Prince itu, yang menjadi kepedulian utama dari kiprah berpolitik adalah bagaimana mempertahankan kekuasaan selama mungkin dan, oleh karena itu, diperlukan segala macam keahlian serta kemampuan agar tujuan itu terlaksana. Pertimbangan-pertimbangan ajaran moral, tak urung, hanya akan jadi penghalang bagi pengembangan kemampuan itu dan karenanya mesti dipinggirkan dari politik.

Cara pandang seperti itu, sayangya, kemudian mendapat pendukung kuat dan bahkan menjadi wacana politik dominan dalam era modem. Asal muasalnya tak lain dari hasrat untuk membebaskan politik dari campur

tangan kekuasaan lembaga keagamaan (baca: gereia). Tapi ia kemudian diterjemahkan secara berlebihan dengan mencoba membuat politik modern sepenuhnya lepas dari kontrol moral. Terjadilah "netralisasi" politik. Ia sekadar alat untuk mengawasi, mengontrol, dan mengendalikan subyek-subyek kekuasaan oleh yang berkuasa, entah itu elite partai, elite negara, ataukah oligarki militer-teknokrat pemilik modal.

Begitu kuat pengaruh konsep netralitas politik itu, sehingga merasuki pula konsepsi tentang demokrasi, di mana diupayakan agar moralitas tak ikut berbicara di dalamnya. Dengan demikian, demokrasi diterjemahkan dari satu sisi semata yakni sebagai prosedur dan kelembagaan. Dilupakan bahwa demokrasi tak akan bermakna dan berfungsi apabila ia kehilangan ruh dan substansinya: *upaya menegakkan harkat manusia sebagai makhluk yang memiliki kemandirian menentukan keputusan dan seperangkat hak-hak asasi.*

Politik dan demokrasi selayaknya tak terpisah dari upaya meningkatkan mutu kemanusiaan, dari yang kurang beradab menjadi lebih beradab. Dan di sinilah letak pentingnya moralitas dan etika. Mengikuti Frans Magnis Soeseno, moralitas memberi orientasi tentang bagaimana kita hidup dengan baik dan bagaimana kita mempertahankan serta menaikkan mutu kita sebagai manusia. Sementara etika adalah refleksi atas moralitas itu. Ia mempertanyakan nilai dan tuntutan moral apa yang hendak dipakai menjadi pedoman dalam kehidupan.

Kita sepakat bahwa moralitas yang bersumber pada agama merupakan dimensi terpenting dalam kehidupan masyarakat di negeri ini. Dan karenanya agama selalu berperan di dalam memberikan arahan kepada pemeluknya mengenai kiprah kehidupan secara umum, termasuk kiprah politik. Ini tak berarti bahwa agama lantas harus menjadi ideologi politik, sebab dengan begitu berarti mereduksi kompleksitas agama sendiri. Agama memberikan landasan normatif bagi pemeluknya sehingga mereka dapat mempertanggungjawabkan kiprah mereka secara moral.

Surat Gembala KWI

Dari cara pandang ini saya mengapresiasi *Surat Gembala Pra Paskah* yang pernah dikeluarkan KWI. Ia menjadi penting artinya sebagai argumen bahwa moralitas (yang bersumber dari agama) tetap relevan dalam politik. Apalagi dalam kondisi perpolitikan kita yang memanas akhir-akhir ini, orang di mana mudah sekali untuk tergoda oleh penggunaan cara-cara Machiavellian. Politik, menurut pemahaman Surat Gembala itu, adalah upaya seluruh tenaga demi kebaikan dan kemajuan bangsa, "bukan unfuk main kuasa". Karenanya, surat itu mengingatkan mereka yang berpolitik agar bermoral, tidak berbohong, tidak melakukan tindak korupsi, tidak memakai intimidasi dan kekerasan atau mencapai sasaran-sasarannya dengan mengorbankan kepentingan dan kesejahteraan umum, hak dan kebahagiaan orang lain, apalagi orang-orang kecil.

Saya kira, dengan landasan moral agama inilah kiprah politik umat Katorik diberi bobot dan akar transcendental, suatu hal yang menurut Eric Voegelin, dicoba dilupakan manusia modern. Kiprah politik, jadinya, bukan dilakukan hanya karena ikut-ikutan atau sekadar formalisme belaka, tetapi dengan kesadaran diri si pelaku maupun komunitas sekelilingnya. Maka ketika seseorang akan memutuskan untuk mempergunakan hak pilih dalam pemilu, umpamanya, ia pun mesti memiliki kesadaran Penuh bahwa aktivitas tersebut bukan saja adalah perwujudan kedaulatan rakyat tetapi juga perwujudan harkat kemanusiaan.

Maka dapat dimengerti ketika Surat Gembala itu secara khusus membicarakan pemilu, khususnya mengenai hak memilih yang kemudian meniadi bahan perdebatan publik.

Hemat saya, yang dikemukakan Surat Gembala mengenai kemungkinan untuk tak memilih sepenuhnya berangkat dari visi moral politik: bahwa ia adalah sebuah refleksi tanggungiawab dan kebebasan pribadi. Karenanya, jika terjadi kekeliruan dalam menerjemahkannya, akan menyebabkan kekeliruan pemahaman terhadap esensi Pesan itu.[***]

Bagian II:
Prospek Civil Society Di Indonesia

8 Civil Society Tak Butuh Inpres

Latar Belakang

Walaupun praktek demokrasi di era transisi ini belum berjalan sebagaimana mestinya, tetapi diskursus mengenai demokrasi telah cukup berkembang sehingga diskusi mengenai demokrasi tidak cukup lagi dengan bahasa umum yang abstrak. Kini diperlukan pembahasan demokrasi yang lebih elaboratif dan kreatif, dengan menelaah semua elemen yang membentuknya, seperti *civil society*.

Sebagai elemen penting penegakan sistem demokratik, sayangnya gagasan *civil society* hingga kini belum mendapatkan perhatian serjus. Padahal, bersemainya taman kehidupan demokratis akan selalu mengandaikan adanya masyarakat yang kuat dan mandiri berhadapan dengan watak opresif dan hegemonik, negara. Bagaimana konsep *civil society*? Segi-segi kunci apa yang diperlukan dalam upaya-demokratisasi di Indonesia?

Berikut wawancara Majalah Gerbang dengan Muhammad A.S. Hikam:

Banyak terma yang dimunculkn untuk memknai civil society, ada 'masyarakat sipil', 'masyarakat madani'. Anda risih nggak sih?

Bagi saya persoalan terma itu bisa sangat penting, tetapi bisa juga tidak penting. Terma menjadi sangat penting apabila diartikan dan kemudian dipahamkan serta dilaksanakan dalam suatu praksis yang berbeda-beda, dan ternyata keberbedaan itu bersifat fundamental. Namun terma menjadi tidak penting, kalau hanya menyangkut persoalan bagaimana penerjemahan istilah dengan tujuan agar dapat dipahami dengan mudah oleh khalayak. Karena itu kalau pemahaman *civil society* menjadi bemacam-macam terma seperti di atas, itu hanyalah merupakan perkembangan dari sebuah konsep yang dicoba dibumikan dalam konteks tertentu, yaitu konteks Indonesia.

Sedangkan mengapa saya bersikukuh dengan menggunakan istilah civil society, karena bagi saya definisi yang saya gunakan tampaknya memang masih perlu disosialisasikan. Sementara istilah-istilah yang ada, sebagaimana tersebut di atas, ternyata memang sudah dikembangkan dan pemahamannya berbeda dengan apa yang saya pahami. Perbedaan itu dapat dilihat dari dua hal: *pertama*, saya meiihat istilah seperti, masyarakat madani itu cenderung telah dikooptasi oreh negara. Ia dipahami sebagai sebuah masyarakat ideal yang disponsori atau dibikin negara, sebagaimana kita pernah mendengar istilah,masyarakat Pancasila. Kedua, istilah 'masyarakat madani, itu secara khusus dipopulerkan oleh pemikir islamis, sehingga wacana itu kemudian cenderung menjadi monopoli kalangan Islam.

Wah, bisa-bisa 'masyarakat madani' jadi, 'masyarakat medeni', ya. Lalu kunci civil society itu sendiri konkretnya bagaimana

Pertama, civil society itu mengandaikan adanya suatu masyarakat modern yang visinya (tentunya) bermacam_macam, dan bentuknya adalah asosiasi-asosiasi dalam masyarakat yang mandiri dan bebas. Dan di dalam konteks politiknya ia mewujud dalam bentuk masyarakat yang berorientasi pada kewarganegaraan yang berintikan penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Sedangkan'masyarakat madani' (tampaknya) ingin dikembalikan hanya pada tatanan normatif, yaitu konsep yang pernah diyakini pernah

ada pada zaman Madinah. adahal saya menganggap dalam 'masyarakat madani' itu tidak dikenal kewarganegaraan, dalam pemahaman modern, mengingat semua konsep dari 'masyarakat madani' itu tekanannya pada elemen normatif, misalnya *civility*, peradaban, toleransi. Di sini tidak ada konseptualisasi mengenai bagaimana struktur masyarakat itu hendak ditata, secara politik apa basisnya, dan sebagainya.

Kedua, konsep 'masyarakat madani' itu lebih bersifat *utopian*, sehingga yang tampak di sana adalah sifatnya yang ideal. Masyarakat dalam konsep *civil society* adalah masyarakat yang "biasa-biasa" saja, dan karenanya tidak lepas dari kontradiksi internal. Hal itu terjadi karena di dalamnya terdapat masalah-masalah kelas, etnisitas, dan juga gender, yang pada tingkat tertentu berpotensi untuk merusak *civil society* "ambil kata, di mas badri di daerah pedesaan.

Dalam konsep *civil society* permasalahan di atas bukan untuk dihindari, tetapi yang diinginkan dari realitas itu adarah adanya kemampuan unfuk melakukan tawar-menawar lewat dialog antar- unsur tersebut di dalam suatu ruang publik yang bebas (*free public sphere*). Dengan demikian, konflik-konflik yang inheren di sana tidak harus merusak tapi bisa diselesaikan lewat mekanisme-mekanisme yang bersifat setara.

Tetapi kalau melihat makna kata 'masyarakat madani', secara etimologis kan nggak perlu diributkan, to?

Kalau kita konsisten, sebenarnya bisa menimbulkan persoalan juga. Sebab, kalau kita mau jujur, kan setiap istilah tidak *innocence*, tidak bebas dari bias politik tertentu. Nah, istilah 'masyarakat madani' itu mengambil dari kata "madinah" yang artinya kota atau peradaban. Di sini teriihat jelas adanya bias, bahwa (seakan-akan) yang paling beradab itu masyarakat kota padahal di dalam teori *civil society* tidak ada bias semacam itu.

Dalam *civil society* yang penting adalah kemandirian organisasi-organisasi, tanpa ada pembedaan kota atau desa. Bahkan, kalau kita jujur, di dalam konteks Indonesia, *civil society* itu bertumbuh di daerah pedesaan juga,

yakni dalam organisasi-organisasi seperti pesantren, paguyuban lumbung desa, dan sebagainya. Hal-hal seperti itu pada dasarnya merupakan embrio dari *civil society*.

Tapi memang kemudian, organisasi-organisasi yang berkembang di kota, yang lebih bervisi universal, seperti Budi Utomo, Syarikat Islam, dan seiring perkembangan modernisasi ada organisasi buruh, intelektual, dan sebagainya, jauh lebih solid. Tetapi sekali lagi, dalam konsep *civil society* tidak pernah ada dikotomi semacam itu, yakni adanya klaim bahwa kota itu lebih beradab dari pada desa. Sebab jika memang demikian, maka yang berlebihan (LSM) akan dengan mudah mengklaim bahwa *civil society* itu bias *urban* dan *middle class*. Memang, daiam kenyataannya, ciail society itu sangat dipengaruhi oleh kelas menengah ota, tapi tidak ada klaim, bahwa dari kotalah *civil society* itu muncul.

Sementara dalam konsep 'masyarakat madani' belum apa-apa sudah membuat penjarakan antara kota dan desa, yakni, seolah-olah hanya masyarakat kotalah yang civilized.Bila wacana ini diteruskan dalam konteks gerakan Islam, akan lebih repot lagi, karena akan ada klaim, bahwa organisasi Islam yang mendukung *cirtical society* itu adalah organisasi Islam yang orientasinya kota, sementara organisasi-organisasi Islam lain yang berada di desa harus disiailisasiknn dulu, Padahal organisasi seperti NU yang basis massanya jelas berada di pedesaan, merupakan salah satu embrio terpenting dalam perkembangan *civil society* di Indonesia.

Apakah tidak ada semacam kekhawatiran akan timbul persoalan dalam tataran sosialisasi? Istilah civil society, Karen keseleo lidah, iadi civil society, kan kacau.

Memang saya tidak mengatakan bahwa istilah *civil society* itu tidak akan menimbulkan persoalan bila kita perkenalkan pada masyarakat. Harus diakui, bahwa melafalkannya saja banyak teriadi kekeliruan. Tetapi bagi saya, selama belum ada satu terma yang disepakati, istilah *civil society* akan selalu saya pergunakan, agar posisi *civil society* itu jelas dahulu. Namun,

kalaupun hendak diindonesiakan, menurut saya, istilah "masyarakat sipil" lebih mendekati makna yang sebenarnya.

Kalau begitu, mengapa tidak sekalian memakai istilah masyarakat sipil saia?

Karena sebelumnya ada penolakan-penolakan yang didasari oleh kekhawatiran akan terjadi dikotomi sipil-militer. Sebetulnya *so what*? Karena memang *civil society* itu diperlukan, *pertama,* untuk memberikan jembatan atas proteksi masyarakat dari intervensi negara dan militer yang berlebihan. Jadi, sebenarnya walaupun tanpa adanya kekhawatiran terjadinya pemisahan tersebut, memang telah terjadi pemisahan dengan sendirinya. Kita tidak dapat mengatakan militer sebagai sebuah institusi dalam bagian *civil society*, sebab ia bikinan dan bagian negara.

Kedua, *civil society* diperlukan untuk menjembatani kemungkinan terjadinya dominasi oleh kekuatan primordial seperti agama. Maka, jika kita sepakat membangun sebuah *civil society* atau apalah namanya, tetapi kemudian agama menjadi panglima, ya repot juga. Sebab agama dalam *civil society* itu ditempatkan sebagai salah satu elemen identitas. Di Indonesia misalnya, kasus perempuan menjadi presiden, kalau hal itu tidak segera dijelaskan secara *clear*, yang terjadi adalah *civil society* yang tidak equal, sebab sudah ada semacam pemaksaan agama. Padahal *kan* sudah jelas, *civil society* (di Indonesia) dalam konteks negara-bangsa punya konstitusi. Konstitusi itu tidak ada yang nemberikan pemisahan gender bagi calon presiden. Sehingga apabila pernyataan tentang presiden harus laki-laki tidak di-*counter*, maka masyarakat sipil yang terjadi di Indonesia adalah masyarakat sipil jadi-jadian.

Secara umum, apa realitas faktual yang melatarbelakangi munculnya civil society?

Hal-hal yang dapat dikatakan sebagai realitas faktual yang melatarbelakangi timbulnya *civil society* di antaranya adalah munculnya masyarakat industri dan negara yang dominan. Hal-hal itu menimbulkan

satu keinginan untuk melepaskan diri dan akhirnya lahirlah konsep-konsep bentuk pemikiran liberal sosialis. Sehingga konsep *civil society* yang dikenal dalam khazanah literatur politik sejak zaman Athena, kemudian diambil untuk menjelaskan perbedaan antara *state* dan masyarakat bahwa negara itu sebenarnya bikinan masyarakat, dan bukan sebaliknya. Ketika kemudian masyarakat meniadi semakin modern, terjadi pembagian peran dan fungsi. Sehingga semakin jelas bahwa masyarakat sambil mencoba mengontrol apa yang terjadi di wilayah negara.

Sebagai sebuah konsep, bagaimana sejarah dan perkembangan civil society?

Gagasan tentang *civil society* dalam literatur Barat itu sudah dimulai sejak zaman Yunani, meskipun istilahnya bukan *civil society* tetapi *koinonia politike*, masyarakat itu jadi satu, sebagai pemilik polis. Negara dianggap sesuatu yang utuh, sehingga mencakup masyarakat juga. Istilah itu berkembang sampai abad pertengahan.

Barulah pada paruh kedua abad ke-18, terminologi itu mengalami Pergeseran makna. Negara dan masyarakat kemudian dianggap sebagai sesuatu entitas yang berbeda, sejalan dengan pembentukan sosial (*social formation*) dan perubahan struktur-struktur politik di Eropa sebagai akibat dari pencerahan (*enlightenment*) dan modernisasi. Tokoh-tokoh pencerahan Skotlandia yang dimotori Adam Ferguson dan pemikir-pemikir Eropa lainnya seperti Johann Forster, Tom Hodgkins, Emmanuel Sieves, dan Tom Paine, mulai melakukan pemisahan antara negara dan masyarakat dalam analisis mereka.

Perbedaan yang jelas lagi, dapat ditemukan pada apa yang dilakukan (Fredeaick) Hegel. Heger tidak hanya melihatnya secara konstruksi filosofis, tetapi secara filosofis dan historis-sosiologis. Hegel melihat bahwa pencerahan itu menciptakan bentuk-bentuk evolusi masyarakat. Menurut Hegel, bentuk masyarakat itu bukan merupakan bentuk evolusi terakhir, sebab bentuk evolusi terakhirnya adalah negara. Hegel membagi bentuk-bentuk evolusi ini menjadi tiga tahapan; yakni keluarga, masyarakat, dan

negara. Jadi menurutnya, negara merupakan puncak dan seluruh evolusi, karena negara merupakan *ideal type*, ide universal yang dapat mewadahi konflik melalui politik.

Oleh Karl Marx, dengan gagasan borjuasi dan proletarnya, *state* kemudian dianggap sebagai perwujudan dari kelas borjuasi. Oleh karena itu, negara dan masyarakat harus dihilangkan untuk menuju masyarakat tanpa kelas. Ada juga pemikiran bahwa tidak harus begitu. Artinya, negara dan masyarakat itu memang sebuah entitas yang berdiri secara bersama-sama saling melakukan interaksi, tapi masing-masing mempunyai kemampuan politik yang berbeda. Pemikiran itu dikembangkan oleh Alexis de' Tocqueville, bahwa dalam kasus Amerika misalnya, masyarakatlah yang mempunyai kekuatan *check and balance* terhadap negara yang dibentuk.

Lalu?

Konsep-konsep itu dalam ilmu politik berhenti menjadi konstruksi lama. Karena paradigma dalam ilmu politik setelah berkembang pada abad-abad pasca perang Dunia II tidak ragi berbicara tentang itu, tetapi berbicara tentang pemilu, demokrasi, dan lainnya. Nah, kemudian terjadilah revolusi sosialis yang ada di negara-negara komunis yang mencoba mencari jawaban; dengan cara bagaimana menjelaskan pada masyarakat dan memperkuat kelompok pro-demokrasi. Setelah dicari jawabnya, gagasan tentang *civil society*-lah jawabannya. Kemudian konsep *civil society* diambil-alih dan diberi pengertian baru dengan lebih *powerful* dan relevan dengan situasi saat itu, yakni negara totaliter.

Oleh karena itu dicarilah cara untuk melakukan *counter* dan perlawanan dengan satu semangat, yakni mengemballkan *civil society*. Sebagai sumbernya bukan hanya pemikiran-pemikiran Hegel, Karl Marx, dan Tocqueville. Bahkan pemikiran Anne de Stael sangat *concern* terhadap partisipasi. Sementara dari Jüergen Habermas yang dipakai adalah tentang konsep *public space*-nya. Pada tataran realita, di masyarakat Eropa Timur dan Eropa Tengah saat itu, *public space* itu hilang, yang tersisa hanya di bagian bawah, *under current*, seperti tulisan-tulisan *under ground* paper. Tetapi, walaupun

menggunakan berbagai pandangan yangberbeda, pikiran tentang *civil society* itu jalan terus.

Sumbangannya terhadap diskursus ilmu politik sendiri, bagaimana?

Diskursus ilmu politik memang kemudian mengambilnya, dan akhirnya gagasan itu seperti gayung bersambut. Karena ternyata perjuangan anti totaliter dan otoriter itu sama, yakni melihat negara itu sebagai musuh bersama. Karena itu, gagasan kembali pada *civil society* itu menjadi slogan bukan hanya perjuangan tapi juga diskursus serius di dalam *scientific community*. Sampai akhirnya muncullah literatur-literatur tentang *civil society* yang bermacam-macam dengan pandangan yang berbeda-beda sampai sekarang.

Menurut Anda, apa yang menjadi karakteristik utama dari civil society?

Ciri utama dari *civil society* adalah 'keswadayaan' dan 'kesukarelaan'. Maksudnya, asosiasi-asosiasi yang ada dalam rangka menyalurkan kepentingan bersama-sama, satu visi, gagasan. Dan dengan tujuan keswasembadaan, mampu melakukan kiprahnya sendiri tanpa ada ketergantungan. Serta keterbukaan. *Civil society* selalu mengandaikan suatu interaksi terbuka antarasosiasi-asosiasi yang ada dalam ruang publik untuk melakukan dialog dan mencari kesepakatan yang digunakan untuk meraih kepentingan masing-masing. Juga ketaatan dan kepatuhan terhadap aturan hukum, *rule of law*, aturan yang telah dibuat dan disepakati bersama. Faktor-faktor itulah yang menjadikan *civil society* sebagai motor proses demokratisasi, karena semua itu merupakan hak-hak dasar manusia.

Semakin plural asosiasi tentunya sangat potensial melahirkan konflik antar-mereka dalam melakukan kontrak-kontrak sosial. Apa nggak diperlukan semacam konsensus antar-elemen civil society itu?

Ya, harus. Aturan hukum itulah yang akan mengikat diantara mereka, di samping tujuan bersama. Konflik antar-mereka memang sulit untuk

dihindari. Misalnya konflik antara kelas borjuasi dan kelas pekerja. Melalui civil society yang tumbuh sehat dan mandiri, tidak harus dicari solusi konflik kelas, yang dalam teori Marx, solusinya adalah revolusi. Dalam *civil society*, sebagaimana yang diupayakan Tocqueville, solusinya tidak harus revolusi, tetapi dengan mencari solusi konflik yang rasional, tidak menghancurkan satu sama lain. Misalnya dalam konflik antara kelas borjuasi dan kelas pekerja, implikasinya memerlukan intervensi semacam negara untuk menciptakan aturan-aturan sepertri redistribusi kekayaan dan kesejahteraan.

Hal semacam itulah yang terjadi pada masyarakat modern di Barat. Walaupun ada kelas sosial, tidak harus diterjemahkan dalam konflik, ada semacam lembaga-lembaga yang dapat mengurangi gap eksploitasi yang mungkin terjadi, karena adanya perbedaan status kelas.

Jadi, bagaimanapun civil society itu membutuhkan suatu institusi yang berperan sebagai wasit yang adil?

Ya, iya *dong*. Itu yang namanya relasi antara masyarakat dan negara, adanya proses saling mengawasi. Suatu saat negara bisa mengawasi masyarakat, dalam pengertian kalau ada konflik yang tidak mungkin diselesaikan, maka negara boleh melakukan intervensi.

Hal itu teriadi karena masyarakat tidak memiliki kemampuan untuk melakukan pemaksaan dengan kekerasan seperti negara, yang mempunyai militer misalnya. Masyarakat juga tidak memiliki kemampuan untuk mengatur bagaimana membuat uang, bagaimana melakukan diplomasi. Hal-hal tersebut merupakan wewenang negara. Oleh karena itu, keberadaan negara tetap diperlukan. Jadi, omong kosong kalau ada masyarakat tanpa adanya negara.

Tetapi David Hume pernah menyatakan bahwa dalam masyarakat yang dibutuhkan bukanlah state yang demokratis, melainkan pemerintahan yang teratur. Pendapat Anda sendiri?

Kalau memang benar itu ungkapan dari Hume, jelas itutidak tepat. Bagaimana mungkin kita akan mampu *bikin* pemerintahan yang teratur, kalau negaranya tidak demokratis. Pemerintahan yang teratur, di satu sisi, adalah pemerintahan yang mengedepankan *rule of law*. Dan penegakan *rule of law* itu tidak mungkin bisa terwujud, kalau pemerintahannya tidak demokratis. Di sini, perlu diingat, bahwa konsep *civil society* ltu dimuncuikan, sebagai sebuah counter bagi negara yang absolut dan feodal.

Lha, sebenarnya fungsi civil society sendiri mau ditaruh dimana? Apa ia berfungsi sebagai alat atau tujuan?

Ya dua-duanya, sebagai alat dan tujuan. *Civil society* sebagai alat dalam pengertian bahwa dengan *civil society* akan ada landasan sosial untuk melakukan *check and balance*. Sedangkan *civil society* sebagai tujuan, bahwa masyarakat tetap bisa mengawasi konflik-konflik sosial secara damai, secara institusional. Kondisi itu akan tercipta kalau masyarakatnya adalah masyarakat *civil society* dan bukan hanya masyarakat yang pasif. Sebab inti dari *civil society* adalah partisipasi aktif. Sama halnya dengan demokrasi, ia dapat berfungsi sebagai prosedur bisa juga substansi.

Dalam konteks Indonesia, sejak kapan benih-benih civil society itu ada. Apa sejak Mas Hikam pulang dari bertapa?

Memang ada embrio atau calon dari *civil society* modern. Kenyataan semacam itu merupakan tradisi politik di Asia pada umumnya, kecuali Asia bagian Tengah, seperti Timur Tengah. Di negara itu tradisi *civil society* tidak ada, adanya hanya *state* dan rakyat. *Nah,* itulah salah satu kunci iawaban, kenapa di Timur Tengah sulit untuk menciptakan lembaga-lembaga dan pendekatan-pendekatan politik yang bersifat *non-violence,* karena yang biasa terjadi adalah kekejaman dibalas kekejaman. Namun sekarang sudah agak berubah. Di Palestina misalnya, mulai marak terbentuk NGO (Non Government Organization) alau LSM, terutama NGO yang berorientasi kepada hak-hak asasi manusia. Tetapi walaupun demikian, jika kita lihat secara umum kondisinya memang masih lemah.

Dalam konteks Indonesia, tampaknya tidak begitu. Sebab di Indonesia ada semacam sosiologi kemandirian. Kita lihat pada zaman kerajaan-kerajaan dulu. Dalam setiap kerajaan, ada pihak- pihak semacam resi yang diberi wilayah-wilayah otonom. *Nah*, kondisi ini akhirnya menciptakan lembaga-lembaga semacamnya pesantren dan lainnya. Dan akhirnya, terciptalah kesadaran dan tradisi kemandirian. Dalam bentuk konkretnya seperti NU, Muhammadiyah dengan pergerakan-pergerakan modernnya seperti Tashwirul Afkar, Budi Utomo, Syarikat Islam, gerakan buruh yang mulai diciptakan pada awal abad ke-20 olehn Tjokroaminoto, dan sebagiannya.

Namun saying, tradisi-tradisi itu berhenti, stagnan, ketika masuknya kolonial misalnya. Penguasa kolonial menganggap bahwa LSM-LSM atau kelompok individu itu dapat menjadi semacam sarang pemberontak yang akhimya akan merepotkan mereka. Akhirnya negara jajahan oleh penjajahnya dipakai untuk mengawasi kelompok-kelompok itu' Maka dibentuklah organisasi-organisasi atau instansi-instansi tandingan, contohnya, penghulu yang *ngurusi* agama di keraton-keraton. Dan hal itu dilembagakan sampai sekarang. Sehingga ada lembaga yang namanya Depag [Departemen Agama, ed], MUI, dan lain-lainnya. Pembentukan lembaga-lembaga itu, di samping ada manfaatnya, juga ada kerugiannya, yakni mengganggu otonomi-otonomi dalam 'masyarakat.

Dari setumpuk konsep civil society yang beragam itu, kira-kira konsep siapa yang paling cocok untuk konteks Indonesia?

Saya melihat untuk konteks Indonesia, yang cukup tepat, dan *workable* adalah konsep Tocqueville. Hanya saja kita harus melihatnya dari konteks Indonesia, jadi jangan kita mengandaikannya seperti Amerika, juga Eropa Timur. Tetapi gagasan *civil society a la* Tocqueville, ternyata sangat efektif untuk meng-*counter* dominasi negara. Havel yang memasukkan faktor transendental, yang memang menjadi elemen transcendental gerakan *civil society* di Eropa Timur. Misalnya pengaruh Katolik di Polandia dan Cekoslovakia. Di Indonesia, mungkin elemen transendental itu, juga

relevan. Tetapi elemen transenden itu dimonopoli oleh satu diskursus, ya percuma saja. Sebab kita memiliki pluralitas elemen transenden. Kembali pada istilah 'masyarakat madani', misalnya. Ini 'masyarakat madani', kemudian yang lain terpinggirkan, ya percuma saja.

Sekarang saja sudah jelas, bahwa negara pun merasa perlu melakukan kooptasi terhadap diskursus *civil society*. Sehingga Habibie pun dalam pidatonya ingin membentuk masyarakat madani. Bagi saya, 'masyarakat madani' bentukan negara itu bukan 'masyarakat madani', tetapi proyek. Sebab nantinya, di desa-desa akan ada papan nama, proyek inpres nomor sekian tentang pembentukan 'masyarakat madani'. Harusnya *kan nggak gitu*. Negara hanyalah fasilitator, jadi yang muncul adalah (prakarsa) dari masyarakat.

Tetapi nyatanya, meski katanya sekarang era reformasi, toh tetap saja negara yang pegang kendali dan agenda publik. Mas Hikam gagal dong menjadi pendekar civil society?

Boleh saja mengatakan gagal. Persoalan gagal atau *enggak*, itu *kan* proses, dan yang penting, saya tidak menginginkan konsep saya itu dimiliki dan kooptasi oleh negara. Saya tidak menginginkan itu. Bagi saya yang penting adalah bahwa gagasan *civil society* telah menciptakan semacam diskursus, setelah di Indonesia tidak ada lagi diskursus tentang itu. Sebab akibat modernisasi dan konsep pembangunan pemerintah seperti itu, terma *civil society* mati, independensi mati, dan orang tidak tahu harus bagaimana.

Dalam konteks itu, jangankan menghadapi negara, *lha wong* di NU saia, yang sudah dikembangkan dengan *khittah*, sekarang nyaris *dimatiin* semua oleh sebagian tokoh NU sendiri dengan partai politiknya. Jadi, saya tidak merasa gagal. Sebab saya tidak punya pretensi, bahwa hal ini adalah sesuatu yang harus saya perjuangkan habis-habisan. Konsep *civil society* yang saya perkenalkan memang berbeda dengan konsep 'masyarakat madani' yang ada sekarang. Dan perbedaan itu adalah hal yang biasa. Menurut saya, yang gagal justru 'masyarakat madani'. Karena bukan itu. Itu hanya akan

menjadi ideologi negara. *Nah* yang menarik lagi, akan terjadi 'masyarakat madani' berhadapan dengan *civil society*.

Sebagai tokoh yang memperkenalkan civil society, Anda kok terkesan single fighter. Nyatanya, beberapa orang sepertinya memiliki konsep lain yang cenderung berseberangan.

Saya tidak masalah dengan perbedaan itu, yang penting adalah konsistensi. Bila nanti konsekuensinya adalah *civil society versus* 'masyarakat madani', itu risiko mereka. Dan bila konsep saya hendak dikasih nama 'masyarakat madani', ya tidak apa-apa. Tetapi konsekuensinya jelas: tidak bisa diproyekkan. Sebab menurut saya, inti dari *civil society* yang tidak mungkin dikompromikan dengan konsep lain, yaitu partisipasi, otonomi, hak asasi, dan kewarganegaraan. Konsep *civil society* yang saya kembangkan mencakup elemen-elemen tersebut dan harus dikembangkan oleh masing-masing asosiasi.

Yang ini murni njiplak Harmoko, Mas. Kalau boleh minta "petunjuk", strategi apa yang dapat memberikan kemungkinan besar bagi revitalisasi civil society?

Yang kita butuhkan; *pertama*, terbukanya ruang publik yang memungkinkan terjadinya transaksi komunikasi, gagasan antar-elemen *civil society*. Dan kedua, pemberdayaan secara fisik. Maksudnya, elemen *civil society* harus mempunyai kapasitas untuk memperkuat dirinya sendiri, terutama secara ekonomi. Mengingat penguatan basis ekonomi itu sangat penting bagi pemberdayaan *civil society* di Indonesia. Bila hal itu tidak terpenuhi, mungkin gagasan tentang *civil society*, hanya mentok pada tataran teori atau retorika.

Untuk Indonesia, sejauh mana urgensi dan relevansinya saat ini? Sebab kita melihat sistem ekonomi kita lebih mengarah pada pemenuhan sembako.

Ya, sebetulnya, *civil society* harus mampu melakukan reorientasi, bahwa sistem ekonomi kapitalis yang dikembangkan, ternyata semu. LSM

yang berurusan dengan ekonomi kerakyatan, perlu memperkuat basis baru. Hal ini penting, tapi saya melihatnya menghilang selama ini adalah wacana tentang model pembangunan. Jadi di samping kita membicarakan pemetaan politik, kita juga perlu membuat Pemetaan kembali tentang model pembangunan yang akan dipakai dalam urusan ekonomi. Karena bila telah terjadi stabilitas politik, tetapi kita masih menggunakan model ekonomi lama, ya kacau kembali. Sebab jelas sekali, bahwa salah satu penyebab krisis ini adalah penggunaan model ekonomi yang salah kaprah.

Ada pendapat umum bahwa kelas menengah merupakan tulang-punggung bagi tumbuh-kembangnya civil society. Adakah kelas menengah itu di Indonesia?

Ada. Bahkan banyak. Elemennya macam-macam, cendekiawan, borjuasi, profesional, mahasiswa. Juga ada kelas menengah tradisional, seperti petani kaya. Hingga kini memang masih banyak tersebar anggapan, bahwa masyarakat itu sama sekali tidak memiliki kekuatan Politik.

Banyak orang yang tidak mengakui kekuatan politik masyarakat bawah. Dianggapnya mereka tak mampu bergerak. Padahal mereka sudah mulai bergerak, meski kadang tersembunyi. Bahkan kasus Jenggawah, Marsinah, berhasil mem-*pressure* pemerintah. Bisa jadi kasus itu 'kecil, tapi setelah tersiar dan reaksi datang dari dunia internasional, pemerintah harus berpikir juga.

Anda bilang di lapis paring bawah pun kekuatan politik itu ada. Tetapi yang mampu mengartikulasikan, paling-paling ya kelompok terpelajar yang jumlahnya sedikit itu. Sementara sebagian besar lainnya ....

Ya *nggak, dong*! Semua kalangan masyarakat itu, termasuk masyarakat di lapisan paling bawah pun bisa. Artinya, masyarakat bawah itu pun memiliki kemampuan menilai atau bahkan mencibir kondisi politik, meskipun cara pengartikulasiannya tidak sama dengan kalangan *middle class*, atau kelas terpelajar. Tetapi Anda jangan meremehkan mereka, buruh

misalnya. Mereka tahu persis kalau ada sistem ekonomi yang tidak adil, ada kebijakan yang tidak *fair*.

Lalu peran kelas menengah sendiri, apakah sebagai mediator kepentingan masyarakat? Jangan-jangan, kelas menengah hanya jadi kelas meneng ah.

Tergantung kelas menengah yang mana. Kalau kelas menengah ekonomi di Indonesia, ya repot. Bagaimana ia dapat berperan sebagai mediator, *lha wong* ia sendiri merupakan perpanjangan dari *state*. Cendekiawan? Cendekiawan mana yang mampu melakukan peran itu. ICMI? Susah juga. Karena ia juga berada di bawah kontrol *state*. Jadi keberadaan kelas menengah di Indonesia itu, sebagaimana *civil society*, kelas menengah masih lemah, masih perlu pemberdayaan.

Kalau boleh cari kambing hitam, kira-kira pada siapa kesalahan itu harus kita timpakan, Mas?

Ada dua level. *Pertama*, kesalahan itu ada pada level *state formation*. Formasi negara kita adalah warisan kolonial. Konsekuensinya, membuat negara modern mewarisi kolonial, sehingga yang ditegakkan adalah rezim otoriter. Sementara *nature* dari rezim ototiter itu anti kepada pengelompokkan hak-hak rakyat.

Kedua, kesalahan itu terletak pada level *social formation*. Formasi sosial di bawah negara modern pasca-kolonial tidak mampu *gets up*, karena selalu ditekan oleh negara. Hal itu menyebabkan pembentukan kelas baru dan macam-macamnya, menjadi amburadul. Taruhlah contoh, tidak riilnya kelas pekeria dan tergantungnya kelas menengah. Pada level budaya, terjadilah kegagalan menciptakan suatu terobosan yang mampu mengatasi problem primodialisme.

Maka, bila kita ingin membicarakan *civil society* di lndonesia yang harus kita lakukan pertama kali adalah membedah *state formation*. Sebab, walaupun tidak satu-satunya penyebab, tetapi *state formation* warisan kolonial itu tidak mampu menciptakan basis ekonomi yang kuat. Dan

usaha-usaha untuk mengemballkan *state formation* yang benar itu bukannya tidak pernah dilakukan. Akan tetapi, usaha tersebut sampai saat ini terbukti masih mengulangi kesalahan lama. Bahkan perjuangan-perjuangan untuk demokratisasi pun masih belum padu. Kita selalu kehilangan momentum.

Jangan-jangan mitos yang diyakini selama ini benar adanya bahwa hal itu terkait dengan ketidaksiapan masyarakat?

Kesiapan itu sambil berjalan. Kalau kita menunggu kesiapan, kita tidak akan pernah merdeka. Nah untuk melahirkan kesiapan itu, di antaranya adalah perlunya perubahan pada sistem pendidikan. Pendidikan yang saya maksudkan bukan hanya pendidikan formal, tetapi pendidikan masyarakat secara luas, seperti *training, civic education*, pengembangan literatur mengenai kewarganegaraan. Intinya, pendidikan itu isinya mengangkat masalah pemberian informasi kepada masyarakat tentang hak dan kewajibannya. Katakanlah, pendidikan yang emansipatoris.

Sistem pendidikan kita sendiri saat ini bagaimana?

Sangat amburadul. Menurut saya, seruruh sistem pendidikan nasional, tidak mempunyai filsafat pendidikan. Yang dipunyai hanyalah daftar keinginan. Padahal dengan filsafat pendidikan itu kita mampu menjawab tantangan teknologi, perkembangan kemasyarakatan, dan lainnya. Kita lihat pendidikan umum, universitas misalnya. Output yang dihasilkan menjadi sangat tidak kredibel. BiIa hal itu berlangsung terus, atau dengan kata lain, pemerintah tidak punya keinginan untuk mengubahnya menjadi lebih baik, semakin banyak orang yang akan mencari alternatif pendidikan dari ruar negeri atau akan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan di luar yang resmi, tetapi siap pakai. Jadi percuma saja, perubahan itu dihalang-halangi. Meminjam istilahnya Chairil Anwar, hanyalah menunda kekalahan.

Selain itu?

Penciptaan praksis dalam kehidupan masyarakat plural. Misalnya menciptakan sistem ekonomi yang cocok dengan Indonesia yang pluralis. Tidak seperti pola lama yang lebih menekankan *growth pool*, penciptaan

pusat-pusat pertumbuhan, tetapi lebih pada diversifikasi. Bila diversifikasi itu dilakukan, akan menghasilkan kelompok-kelompok masyarakat yang lebih berorientasi ke masa depan, rasional, dan kompetitif.

Dikaitkan dengan kesiapan demokrasi, kira-kita kelompok mana yang lebih siap meniadi ujung tombak bagi terciptanya civil society?

Sebetulnya saya kurang tertarik dengan diskursus itu. Sebab, yang paling penting, bukan persoalan siap atau tidak siap. Marilah berangkat bersama-sama, pada bidang masing-masing. Kalau berkutat pada wacana siapa yang paling siap dan tidak siap, itu nantinya seperti wacana IDT (Inpres Desa Tertinggal). Dan *civil society* adalah kerja bersama, maka semuanya Punya potensi sudah siap, dan memang harus mengembangkan kemampuan masing-masing. Hanya saja, mereka yang secara riil berada dalam posisi strategis, seperti kelas menengah, cendekiawan, profesional, organisasi buruh, itu kita petakan sebagai orang-orang atau kelompok yang mempunyai posisi strategis.

Kenapa sih Anda lebih apresiatif terhadap kerja-keria kultural NU *pasca-khittah*. Ulasan tentang NU dan peluangnya bagi pengembangan *civil society* terkesan sangat apresiatif?

Itu karena saya harus membuat satu kasus riil, salu percobaan riil untuk menghadapi pemerintahan yang intervensionis pada waktu itu. Tetapi bisa jadi dalam perkembangan selanjutnya, pasca NU berpartai, tidak lagi demikian. Mungkin perlu ditulis mengenai implikasi kembalinya NU pada partai politik dan terhadap pemberdayaan *civil society*. Sebab, saya melihat kemunculan partai-partai itu bukanlah meniaril sebuah darah segar bagi penguatan proses *civil society*. Karena partai-partai ini, masih berdasarkan primordialisme dan aspirasi-aspirasi semacam itu.

Nggak beda jauh dengan era tahun 1950-an, ya?

Ya, sebetulnya tidak begitu berbeda. Hanya saja, waktu itu, ada semangat demokrasi. Tetapi saat ini, semangabrya saja tidak ada, hanya retorikanya yang besar. Ditambah lagi, partai-partai yang bermunculan

itu tak ubahnya hanyalah merupakan ekspresi aliran politik. Saya belum melihat dari sekian partai yang ada itu membuktikan, bahwa mereka adalah partai yang inklusif, mampu mengatasi perbedaan primordial. Tetapi walaupun demikian, ada juga sih dari beberapa partai itu yang bisa diajak kesana.

Siapa saja?

Janganlah, nanti mereka *ge-er*.

Sepertinya kontradiktif. Beragamnya poritik yang berbasis aliran itu, bukankah justru semakin menampakkan pluralitas yang menguatkan civil society?

Tepatnya bukan kontradiktif, tetapi tantangan ketika kita melihat bentuknya yang pluralis. Tetapi jika kita melihat basis ideologinya, kan primordial, berarti ia politik identitas. Dan *civil society* itu paling tidak dapat subur dalam politik identitas. Maka, menurut saya, jika hendak menggunakan pluralitas dalam partai, bukan identitas-identitas itu yang ditonjolkan, melainkan program-program/ aksentuasi kerja, dan tetap inklusif. Dalam kondisi ini, asas pancasila masih relevan. Yang tidak relevan dan harus ditolak adarah monopoli terhadap asas itu sendiri.

Apakah kecenderungan seperti itu dapat dijadikan indikasi, bahwa Pada dasarnya mereka itu tidak siap untuk berdemokrasi - apalagi membangun civil society?

Saya tidak berani mengatakan tidak siap.Tetapi tampaknya, visi mereka belum sampai ke sana. Pernah dalam sebuah seminar partai-partai, saya mengatakan, bahwa kalau trend semacam itu (penonjolan identitas, red) terus berlangsung, pemilu mendatang, akan penuh dengan kekerasan. Saya tantang mereka untuk membuat suatu skenario yang lebih bagus dari saya, bahwa, pemilu itu mendatang tidak akan terjadi kekerasan. Coba terangkan, ada argumennya nggak? Nggak ada yang jawab. Itu artinya, bahwa sebetulnya mereka itu tidak siap untuk menciptakan *platform* bercama, sehingga partai-partai politik yang diciptakan itu bisa memangkas primordialisme,

untuk mengantisipasi kemungkinan terjadinya kekerasan pemilu, mungkin Anda Punya tawaran formulasi solusi? Pada level partai; *pertama*,harus ada kristalisasi. Maksudnya, partai-partai yang ada jangan terlalu banyak. *Kedua*, figur-figur elite partai hendaknya betul-betul melaksanakan apa yang diomongkan tentang wawasan kebangsaan, wawasan kewarganegaraan, jangan hanya retorika. Sedang di level masyarakat, diperlukan antisipasi dari LSM, cendekiawan, mahasiswa terhadap kemungkinan terjadinya *political violence*, kekerasan politik menjelang pemilu. Di samping potensi keamanan, dua hal itu menurut saya, harus.

Berlatar dari kondisi semacam itu, hambatan apa yang paling krusial bagi pengembangan *civil society*? Di bidang politik, metamorfosis rezim otoriter. Imbasnya, menjadikan *state formation* kembali ke bentuk semula. Bidang sosial ekonomi, perpecahan yang belum pernah dapat direkonsiliasikan dan juga krisis ekonomi yang belum *tercover*, berpotensi menghambat munculnya kohesivitas nasional. Pada bidang budaya, warisan rezim Orde Baru, yakni menciptakan atomisasi dan hilangnya *trust*.

Dalam situasi seperti itu, peran agama sangat besar untuk menyatukan kohesivitas sosial, karena ia memiliki dimensi-dimensi pemersatu. Akan tetapi persoalannya adalah agama kadangkala ditafsirkan sebaliknya oleh para tokoh agama dan masyarakat, sehingga menjadi *disintegration force*. Hal itu kelihatan sekali ketika agama dipolitisasi, dipakai sebagai sumber legitimasi politik. Akibatnya, konstitusi pun tidak dianggap oleh fatwa-fatwa agama. Padahal, apa ada yang melebihi konstitusi dalam urusan ketatanegaraan? Kasus pelarangan wanita menjadi presiden, cukup sebagai bukti.

Langkah strategisnya?

Pertama, melakukan interpretasi terhadap ajaran-ajaran agama. Bahwa ajaran agama itu *interpretable* dan harus dikaitkan dengan dinamika masyarakat. Hanya saja persoalannya, walaupun tokoh agama melakukan hal itu, tetapi kalau masyarakat kurang atau bahkan tidak mendukung, akan sulit juga dikembangkan. Jadi dalarn hal ini, dukungan masyarakat sangat

dibutuhkan. Sebab, kalau masyarakatnya mendukung dengan menciptakan interpretasi yang lebih rasional dan sesuai dengan dinamika masyarakat, saya kira, orang mau bikin fatwa apapun- seperti MUI misalnya-orang tidak akan *nggubris*, malah mungkin *diketawain*.

Dan *kedua*, keterlibatan tokoh-tokoh agama daram urusan publik harus lebih dimaksimalkan dan dilakukan bersama-sama. Misalnya kasus Banyuwangi. Saya melihatnya hanya sebagian yang ngurusi, maka yang terlihat adalah kebiasaan lama, yakni, kalau urusan Islam, ya orang Islam yang ngungsi. Katolik, ya orang Katolik. Bandingkan dengan jika mereka semua terlibat menyelesaikan.

Obsesi Anda terhadap Indonesia dalam rangka pengembangan civil society?

Negara yang saya maksudkan di atas, bukan lndonesia saat ini. Kalau Indonesia saat ini, ya *hopeless*. Harus ada reformasi total. Jangankan bikin *civil society*, lha *wong* ngatur dirinya sendiri saja tidak bisa kok. Dan saat ini, kondisi Indonesia sudah mendekati situasi revolusi. [***]

9 Transformasi Budaya Politik Dalam Rangka Proses Demokratisasi di Indonesia

Kesenjangan dalam proses Demokratisasi

Kalau kita cermati perkembangan poritik di negeri kita akhir-akhir ini maka kita akan menemui adanya semacam alur yang tak sama bahkan cenderung berrawanan. Dengan kata lain, berbagai kontradiksi yang mewamai kancah perpolitikan kita yang pada gilirannya dapat mengakibatkan suasana yang menghangat mencemaskan, dan bahkan tidak menentu arahnya. Misalnya saja, di satu pihak terdapat gejara kegairahan yang semakin besar dalam masyarakst terutama di kota-kota besar, untuk semakin terlibat dalam wacana dan praksis poritik. pada saat yang sama, kegairahan tersebut tak mendapatkan outlet ymrg sepadan sehingga berbagai komentar yang bemada kritis, untuk tidak mengatakan sinis, banyak dilontarkan oleh para praktisi maupun pengamat politikdi berbagai kesempatan dan forum.

Pernyataan-pernyataan kritis yang dilontarkan oleh tokoh-tokoh politik tentang kondisi pasca-reformasi serta kritik-kritik mereka tentang praktek politik yang ada saat ini adalah sebagian kecil dari contoh yang kita jumpai.

Jelaslah bahwa proses demokratisasi yang telah mendapat angin akibat reformasi, ketika dicoba dilaksanakan dalam wacana dan praksis politik ternyata mengalami hambatan- hambatan nyata sehingga kesenjangan antara apa yang diharapkan (*das sollen*) dan apa yang ada (*das sein*) melebar. Salah satu penyebab adanya kesenjangan di atas bisa dilacak dari kelemahan dalam landasan normatif yang menopang sistem politik yang masih berlaku sehingga proses demokratisasi tidak bisa berjalan sebagaimana yang diharapkan.

Tentu saja, di samping kelemahan di atas, kuatnya kekangan dan kendala struktural terhadap proses demokratisasi juga patut diperhatikan. Demikian juga faktor kepemimpinan politik di semua level yang harus diakui merupakan salah satu titik terlemah dalam sistem politik kita.

Secara garis besar, proses demokratisasi bisa dikaji dari dua tataran: tataran kelembagaan (*institusional*), termasuk di dalamnya proses dan prosedur, dan tataran normatif, termasuk tataran budaya politik yang kondusif baginya. Jika tataran pertama lebih menekankan pada proses dan kelembagaan politik yang diperlukan untuk mewadahi dan memperlancar proses politik yang demokratis, maka pada tataran kedua yang ditekankan adalah substansi dari apa yang disebut sebagai sebuah sistem politik demokratis. Ia menjadi faktor yang penting bagi terbentuknya wawasan, sikap, dan perilaku individu maupun kelompok dalam proses politik. Kedua tataran di atas jelas tak dapat dipisahkan satu sama lain sebab ia akan menyebabkan terjadinya kekosongan makna dan bahaya formalisme politik seperti yang sering dikemukakan oleh para pengkritik sistem demokrasi.

Antara Dua Sumber

Demokrasi yang dimaksudkan oleh para pendiri negara (the founding fathers) kita mencakup bukan hanya pengertian kelembagaan dan proses, tetapi juga mencakup wawasan, sikap, dan perilaku. Salah satu konsekuensi pemikiran demikian adalah perlu terjadinya suatu proses perubahan

fundamental dalam landasan normatif kehidupan politik bangsa yang membedakan antara masa sebelum dan setelah kemerdekaan. Landasan tersebut bersumber baik dari dalam maupun dari luar khazanah kultural bangsa yang saling melengkapi dan menopang satu sama lain.

Khazanah kultural dari dalam mencakup warisan nilai-nilai luhur yang berkaitan dengan hubungan antar-manusia, antara manusia dan alam, serta antara manusia dan Tuhannya. Dari sinilah nilai-nilai normatif khas lndonesia menampakkan dirinya, seperti kegandrungan terhadap keselarasan sosial (*social harmony*), perdamaian, penghargaan terhadap nilai spiritual, dan seterusnya. Nilai-nilai ini, pada gilirannya, akan menyumbangkan nuansa-nuansa khas dalam perilaku bangsa Indonesia ketika mereka berkiprah dalam arena politik yang demokratis.

Namun demikian, para bapak pendiri negara kita juga tidak menutup mata kepada pentingnya sumbangan khazanah dari luar, utamanya nilai-nilai universal yang menjadi landasan demokrasi modern sebagai hasil dari pencerahan (*enlightenment*). Nilai-nilai tersebut mencakup kemanusiaan (*humanism*), kesetaraan (*egalitarianism*), kemerdekaan (*freedom*), dan toleransi (*tolerance*). Dari nilai-nilai ini dikembangkanlah asas-asas lemokrasi seperti kedaulatan rakyat, keterlibatan aktif warga negara, keterbukaan publik (*public openness*), dan seterusnya.

Tak pelak lagi, antara dua sumber tersebut, yaitu nilai universal dan partikular, akan dan sering terjadi tarik-menarik dinamis dan bahkan bila tidak dicermati secara tepat menimbulkan konflik-konflik tajam. Kehendak untuk menonjolkan salah satunya di atas yang lain pada akhirnya membawa pada kemacetan-kemacetan dalam proses pengembangan demokrasi di negara-negara baru merdeka. Misalnya saja, keinginan menonjolkan nilai-nilai partikularistik telah ikut bertanggung jawab bagi tumbuhnya visi relatif tentang perlindungan hak-hak asasi manusia (HAM) di banyak negara di Asia. Dengan mengajukan dalih kekhasan kultural di satu tempat atau negara, maka banyak rezim otoriter di Asia menolak pemberlakuan Deklarasi Umum tentang HAM (DUHAM). Dengan dalih kekhasan perkembangan ekonomi atau masyarakat, rezim yang sama

berupaya melakukan "penundaan" bagi perlindungan HAM atau proses demokratisasi.

Demikian pula upaya untuk menerapkan nilainilai universal tanpa memperhatikan konteks perkembangan sosial yang ada. Termasuk di dalamnya formasi sosial yang terjadi dalam masyarakat dan konstelasi kultural yang ada akan gagal dan malahan meriskir suatu pengalaman traumatik. Kita akan kembali membicarakan ini di belakang nanti.

Jadi jelas bahwa keseimbangan antara kedua elemen itulah yang harus terus diupayakan dan dalam perjalanan pendewasaan serta pematangannya, berupaya semakin memperluas pengejawantahan nilai-nilai universal itu sehingga akan mampu membawa bangsa kita menjadi contoh sebuah transformasi yang sukses menuju sebuah masyarakat modern dan demokratis seperti cita-cita proklamasi.

Dalam perjalanan sejarah bangsa pasca-kemerdekaan, maka kita ketahui terjadi gerak maju dan mundur dalam pencarian keseimbangan antara nilai-nilai universal dan partikular. Kondisi ini berakibat pada penampilan-penampilan sistem politik yang ada serta upaya menumbuhkan demokrasi di negeri ini. Ditambah lagi dengan proses perubahan pada aras strukturai yang terjadi pada bangsa kita selama lima puluh tahun belakangan

ini, maka tampaknya semakin dirasakan adanya kesenjangan antara kehendak dan kenyataan daram kehidupan politik. Jika hal ini berlangsung terus-menerus, bukan tidak mungkin bangsa kita akan terjebak dalam perangkap formalisme politik seperti yang dialami oleh banyak negara di Amerika Latin. Perangkap formalisme itu menghasilkan sebuah budaya politik yang ditandai dengan apatisme warga negara, penggunaan kekerasan dalam penyelesaian politik, dan ancaman instabilitas yang terus-menerus.

Proses Transformasi Budaya politik Demokratis

Bila kita runut proses transformasi budaya poritik kita semenjak merdeka, maka masa Demokrasi Parlementer (DP) menyaksikan suatu

upaya sosialisasi yang sungguh_sungguh praktek demokrasi sebagaimana dikenal di negara-negara Barat modern. Para pendiri republik yang rata-rata aktif dalam perjuangan merebut kemerdekaan dan terjun dalam percaturanpolitik setelah itu, mencoba sekuat tenaga untuk tetap konsisten menerapkan apa yang seharusnya dilakukan di dalam sebuah sistem politik demokratis. Tak dapat disangkal, bahwa era ini telah menyaksikan bekerjanya sebuah sistem politik yang benar-benar demokratis ditinjau baik dari tataran prosedural dan kelembagaan maupun dari tataran substansinya.

Sayang sekali, percobaan untuk melestarikan sistem politik yang demokratis ini mengalami hambatan structural, utamanya berupa lemahnya topangan ekonomi yang cukup kuat. Akibatnya, percobaan ini tak bisa bertahan dari rongrongan kepentingan sempit dari para pemainnya dan diperparah lagi akibat para pemimpin dan elite politik gagal untuk mensosialisasikannya ke bawah. Pada saat krisis terjadi, maka godaan untuk kembali pada sentimen partikularistik dan primordialisme menjadi sulit untuk ditolak. Penyalahgunaan ideologi demikepentingan kelompok (politik) menjadi tak terkontrol sehingga merusakkan sendi-sendi demokratis yang telah dengan susah payah diperjuangkan dan ditegakkan.

Oleh karena itu, pada akhirnya percobaan untuk menerapkan demokrasi yang sering diberi label "liberal" ini terpaksa terhenti menyusul meruyaknya konflik-konflik ideologis yang mengancam keutuhan bangsa' Sebagai gantinya' diambillah strategi yang sama sekali berbeda, yaitu dengan menegakkan sebuah sistem politik otorite faridh di meja dibawah Demokrasi Terpimpin. Dengan argument bahwa demokrasi "liberal" ini terpaksa tidak sesuai gan kepribadian bangsa,maka diupayakanlah sebuahsi sitempolitik yang secara mendasar mengingkari nilai-nilai universal yang asasi bagi demokrasi. Salah satu di antaranya adalah pensubordinasian kedaulatan rakyat dibawah Sang Pemimpin Besar Revolusi, serta penyumbatan kebebasan berpendapat. Masa ini juga menyaksikan erosi kemandirian organisasi-organisasi politik dan kemasyarakatan yang Pernah ada sebelumnya' Dengan demikian, ide menumbuhkan keterlibatan

warga negara secara aktif dalam pengambilan keputusan lewat penyadaran diubah menjadi mobilisasi massa.

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa masa Demokrasi Terpimpin adalah dimulainya penggusuran besar-besaran atas upaya transformasi budaya politik demokratis. Maka ketika sistem politik yang ada tak lagi sanggup mempertahankan diri dari krisis-krisis pada tingkat elite kekuasaan, dan digantikan dengan sistem politik yang baru, diperlukanlah suatu proses transformasi yang lebih besar lagi. Ini tentu menjadi sebuah tugas yang lebih berat karena trauma-trauma politik telah terjadi di dalam batang tubuh bangsa.

Tumbuh dan berkembangnya Orde Baru diawali dengan sebuah tekad dan optimisme tinggi dari para pendirinya bahwa sistem politik demokratis sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945 mungkin dicapai dengan belajar dari kesalahan-kesalahan masa lalu. Kegagalan Demokrasi Pancasila untuk melakukan pembangunan ekonomi dan penyelewengan Demokrasi Terpimpin dalam proses pelembagaan politik sebagaimana yang dikehendaki oleh konstitusi hendak dikoreksi secara total. Faktor pertama adalah dilakukan lewat akselerasi pembangunan ekonomi yang disepakati sebagai prasyarat utama bagi stabilitas politik yang ingin dicapai. Faktor kedua adalah dilakukan pemulihan lembaga-lembaga politik dan dukungan terhadap kiprah politik demokratis sebagaimana yang dikendaki oleh konstitusi. Setidaknya, sampai pertengahan dekade tujuh puluhan, politik di bawah Orde Baru tampak amat menjanjikan. Ini ditandai dengan tingkat keterlibatan yang cukup tinggi dalam masyarakat yang kemudian mendorong optimisme bagi sebuah transformasi fundamental menuju sebuah sistem politik demokratis.

Dalam perjalanan seterusnya semenjak pertengahan tujuh puluhan, terutama seusai peristiwa Malari dan berbagai aktivitas protes politik dalam masyarakat, maka terjadi pergeseran-pergeseran tertentu, sehingga mempengaruhi proses transformasi sampai kini. Tuntutan akselerasi pembangunan ekonomi yang dijalankan telah memperlambat proses transformasi politik yang dijanjikan dan bahkan, menurut sementara

orang, sampai tingkat tertentu menghentikannya. Akibatnya, sistem politik Indonesia memang mengalami berbagai perbaikan berarti namun itu lebih pada tataran kelembagaan politik. Pada tataran yang lebih substantif, menyangkut etika, wawasan, perilaku dan tindakan politik ia cenderung stagnan atau malahan semakin merosot.

Kesenjangan ini terjadi sampai pada saat ide keterbukaan dan semacamnya sudah dikumandangkan pada pertengahan tahun delapan puluhan. Akibatnya, praktek-praktek politik yang berlawanan dengan semangat demokrasi masih terjadi. Semisal, kelemahan lembaga legislatif, kebijakan massa mengambang, pelaranggan pembentukan organisasi buruh independen, pembredelan pers dan seterusnya. Dalam percaturan politik formal pun, praktek-praktek seperti kecurangan dalam proses pemilu, rekayasa-rekayasa dalam penentuan pengurus ormas dan orsospol, serta campur tangan masalah intern partai masih sering dilaporkan atau dijumpai.

Oleh karenanya, kesenjangan antara institusi dan substansi politik menjadi salah satu masalah yang semakin menggelisahkan. Ungkapan bahwa demokrasi di negeri kita hanyalah "demokrasi seolah-olah," tak lain adalah perwujudan dari melebarnya kesenjangan tersebut. Proses transformasi pada tataran

budaya politik, dengan demikian menjadi mutlak perlu apabila demokratisasi ingin diwujudkan secara lebih bermakna.

Meninjau Kembali Visi atau Paradigma Integralistik

Salah satu reorientasi yang bisa dilakukan adalah dengan meninjau kembali visi atau paradigma integralistik yang tampaknya dianut oleh mainstream politik kita. Visi seperti ini, meskipun barangkali bersesuaian dengan sebagian khazanah kultural kita, namun bertentangan dengan nilai asasi, dan demokrasi universal. Paling tidak, visi integralistik gagal untuk memberi ruang bagi kemandirian pribadi sebagai insan politik yang memiliki kemampuan memutuskan apa yang baik dan yang tidak

bagi dirinya. Kecenderungan visi integralistik adalah memberi kekuasaan berlebihan kepada kolektivitas yang kemudian ditransformasikan menjadi kekuasaan negara.

Salah satu pendekatan yang bisa diajukan adalah dengan melakukan perubahan paradigmatik tentang visi kita mengenai politik sehingga proses demokratisasi yang sebenamya telah dimulai dan disokong oleh Orde Baru tidak hanya ada dalam retorika atau di permukaan belaka. Untuk itu, wawasan politik kita perlu ditinjau kembali dan itu dilakukan lewat wacana publik yang bebas dan diimplementasikan dalam aturan main yang ditaati oleh semua pihak.

Oleh sebab itu, paradigma integralistik akan menumbuhkan budaya politik yang menopang sikap dan perilaku fundamentalistik serta menghambat proses pemberdayaan masyarakat. Apabila disepakati bahwa dalam kondisi modern saat ini pemberdayaan masyarakat dan penumbuhan *civil society* adalah pendekatan yang cocok bagi proses demokratisasi, maka jelas peninjauan kembali visi integralistik harus dilakukan.

Sebagai gantinya, kita perlu kembali melakukan penggalian dan sosialisasi pemikiran-pemikiran para pendiri negara kita, seperti Hatta misalnya, yang memberi ruang bagi pribadi untuk berperan sebagai aktor politik yang Penuh. Demikian pula, pengembangan nilai-nilai universal seperti yang termuat dalam DUHAM perlu dilakukan. Kita tak perlu khawatir bahwa dengan demikian kita akan terjebak pada sekulerisme dan liberalisme, sebab bagaimanapun kita masih memiliki landasan transendental yang berakar pada agama-agama dan tradisi.

Hanya dengan reorientasi demikian, proses transformasi budaya politik bisa dimungkinkan sehingga akan mempersempit jurang antara *das sollen* dan *das sein* seperti yang sedang kita alami saat ini. Apabila jurang itu tak terjembatani, maka dikhawatirkan legitimasi yang dimiliki oleh sistem politik kita akan mengalami erosi. Hal ini telah kita saksikan dalam berbagai kasus protes petani, pemogokan buruh, demonstrasi mahasiswa dan sebagainya yang menuntut semakin diberikannya peluang bagi mereka

untuk terlibat dalam keputusan-keputusan yang menyangkut kehidupan mereka.

Proses globalisasi dengan dampak-dampaknya yang melanda bangsa dan tanah air kita menuntut semakin transparannya sistem politik kita. Di satu pihak kita dituntut untuk lebih meneguhkan jati diri kebangsaan kita sehingga tidak terlarut oleh proses globalisasi itu, namun di pihak lain kita juga tak bisa menutup mata terhadap sorotan dunia terhadap apa yang kita lakukan. Indonesia, seperti halnya di negara-negara yang sedang berkembang lainnya tak mungkin lagi mengisolasi diri dari pergaulan internasional.

Konsekuensinya adalah bahwa tuntutan akan sebuah sistem politik yang mampu menopang keterlibatan global sangat dituntut. Hal ini berarti bahwa desakan ke arah demokratisasi akan semakin lama semakin kuat. Sistem politik yang hanya berorientasi kepada penguatan negara belaka tentu tidak akan mampu lagi melakukan perbaikan-perbaikan serta penyesuaian-penyesuaian dalam sebuah dunia yang semakin menuntut desentralisasi kewenangan dan otonomi pengambilan keputusan.

Disinilah arti penting dari ide pemberdayaan masyarakat menuju terciptanya warga negara yang aktif. Dengan tumbuhnya warga negara yang aktif, maka kemungkinan terjadinya letargi potitik akan bisa dihindari. Hal ini disebabkan karena apabila kecenderungan penumpukan kekuasaan kepada negara tak bisa dihentikan maka yang akan terjadi adalah seperti yang kita saksikan di mantan Uni Soviet, yakni disintegrasi yang berkelanjutan. Elemen-elemen primordial dan separatis akan terus menerus mengancam keutuhan bangsa sehingga dapat memutar jarum jam kembali pada masa sebelum kita mencapai kemerdekaan.[***]

10 Civil Society dan Masyarakat Indonesia Dari Wacana Menuju Program Aksi

Pemahaman Civil Society

Wacana tentang *civil society* selama hampir sepuluh tahun terakhir di tanah air tampaknya menunjukkan perkembangan yang cukup berarti. Bukan saja ditilik dari semakin banyaknya buku, artikel di media massa, forum-forum diskusi dan perdebatan publik mengenai topik ini, tetapi juga makin bertambahnya pihak-pihak yang berminat dan berperan serta dalam wacana tersebut. Bahkan kalangan pemerintah pun telah mulai terlibat. Misalnya seminar sehari mengenai *civil society* yang digelar oleh Lemhannas bekerja sama dengan sebuah LSM, INPI-PACT di Jakarta tahun 1997, menjadi contoh dari keterlibatannya.

Civil society, kendatipun sangat penting, bukanlah satu-satunya prasyarat dalam rangka proses menuju terciptanya masyarakat yang demokratis dan sejahtera. Ia bukanlah sebuah gagasan dan praktik utopis yang di dalam dirinya tidak mengandung kelemahan-kelemahan, kontradiksi-kontradiksi, dan persoalan-persoalan serius. Dua dimensi tersebut terakhir merupakan proses terbuka dan bukan merupakan utopia yang harus dijadikan pegangan agar tidak terperangkap pada esensialisme dan dogmatisme yang oleh manusia (baik sebagai individu maupun kelompok) daram konteks

historis tertentu dalam rangka mencapai tujuan kehidupan konkret. Hal ini khususnya berkaitan dengan peri kehidupan modern yang ditandai oleh munculnya fenomena negara sebagai aktor yang memiliki kekuatan besar. Sehingga apabila tidak dibatasi atau diimbangi akan menghancurkan atau sekurang-kurangnya menghambat perkembangan dan cita-cita masyarakat demokratis dan sejahtera.

Dengan adanya dimensi anti-utopianisme itulah maka *civil society* bukan saja menjadi sebuah kerangka konseptual yang dapat dipertanggungjawabkan validitasnya, tetapi juga sebuah program aksi dan gerakan yang dapat dilaksanakan dalam realitas. Gerakan yang dapat direarisasikan berhasil dilakukan oleh para aktivis pro-demokrasi di negara-negara Eropa Tengah dan Timur pada akhir dasa warsa delapan puluhan sehingga mereka berhasil: 1) mernpercepat tumbangnya rezim dan system politik totaliter dan 2) mengupayakan terbentuknya rezim dan sistem politik demokratis di atas puing-puing reruntuhannya. Keberhasilan inilah yang mengilhami para ilmuwan politik untuk melakukan pengkajian yang mendalam mengenai *civil society* dan para aktivis pro-demokrasi di berahan dunia lain, termasuk di Indonesia, untuk melancarkan gerakan demokratisasi melawan rezim-rezim otoriter.

Pemahaman mengenai apa itu *civil society* memiliki keragaman. Hal ini bukan saja karena teori mengenainya mengalami perkembangan, tetapi luga konteks di mana teori-teori itu dikembangkan mengalami perubahan-perubahan. Perdebatan mengenai *civil society* yang terjadi akhir-akhir ini, untuk sebagian besar berasal dari perbedaan perspektif teoretis yang dipakai dan kemampuan dalam melakukan kontekstualisasi dalam sebuah ruang sejarah dan masyarakat *tertentu. Gellner,[1] Bobbio,[2], Mardin,[3]* adalah beberapa di antara para pakar yang telah menunjukkan beberapa kesulitan dan problematika penerapan konsep *civil society* dalam berbagai konteks masyarakat. Kendati demikian, adanya kesulitan dengan tertutupnya kemungkinan otomatis diterjemahkan dengan tertutupnya kemungkinan sebagaimana dikatakan oleh Hefner, upaya untuk melaksanakan gagasan dan kiprah *civil society* bukanlah hal yang telah ditentukan lebih dahulu oleh

sebuah "insting peradaban lama". Justru sebaliknya, ia ditentukan oleh budaya dan lembaga yang senantiasa membutuhkan perubahan-perubahan dan ia masih berada dalam jangkauan manusia untuk melakukannya.

Beberapa Pengertian Konsep Civil Society

Dalam membicarakan *civil society* pada konteks masyarakat Indonesia tak bisa tidak kita memerlukan kejelasan mengenai kerangka teori mana yang dipakai dan bagaimana melakukan kontekstualisasi sehingga konsep tersebut betul-betul dapat diterapkan secara proporsional dan masuk akal. Sebagaimana kita ketahui dari berbagai literatur yang tersedia,[5] konsep *civil society* mengalami perubahan pemahaman serama lebih dari dua abad terakhir, mulai dari zaman pencerahan ketika konsep itu dipergunakan oleh para filsuf politik sampai pada ujung abad kedua puluh ketika konsep tersebut "ditemukan" kembali oleh para aktivis pro-demokrasi. setidaknya, konsep civil society telah digunakan dalam beberapa pengertian: 1) sebagai visi etis dalam kehidupan bermasyarakat, 2) sebagai sistem kenegaraan, 3) sebagai sebuah elemen ideologi kelas dominan, dan 4) sebagai kekuatan penyeimbang dari negara.

Pengertian *civil society* sebagai gagasan etis dipergunakan oleh para filsuf pencerahan. salah satu proponennya adalah Adam Ferguson (1776), filsuf dari Skotlandia , yang memahami *civil society* sebagai "sebuah visi etis dalam kehidupan bermasyarakat." Ferguson menggunakan pemahaman ini untuk mengantisipasi perubahan sosial yang diakibatkan oleh revolusi industri dan munculnya kapitalisme. Keduanya bertanggung jawab atas bertambah mencoloknya pembedaan antara yang publik dan yang privat. Munculnya ekonomi pasar, menurut Ferguson, melunturkan tanggungjawab publik dari warga karena dorongan pemuasan kepentingan pribadi. Dengan *civil society,* maka Ferguson berharap kembalinya ,"-ur,guf publik untuk menghalangi munculnya despotisme. sebab dalam *civil society* itulah soridaritas sosial muncul yang diilhami oleh sentimen moral dan sikap saling menyayangi antar-warga secara alamiah.

Civil society sebagai konsep kenegaraan muncul lebih awal, bahkan orang melacaknya sampai zaman yunani kuno. Asal-muasalnya adalah apa yang disebut Aristoteles sebagai *koinonia politike*, sebuah komunitas poritik dimana warga (*citizens*)terlibat langsung dalam pengambilan keputusan. Cicero menyebut komunitas itu dengan *societas civilis*, sebuah komunitas yang mendominasi komunitas-komunitas lain. Pemahaman *civil society* seperti ini berlaku sampai paruh kedua abad kedelapan belas. Hobbes dan John Locke menggunakan istilah *civil society* sebagai tahapan evolusi dari *natural society*, sehingga *civil society* adalah sama dengan negara. Pihak yang terakhir ini muncul karena masyarakat memerlukan sebuah entitas baru yang dapat meredam konflik sehingga warga masyarakat tidak saling menghancurkan (Hobbes) atau agar kebebasan dan hak miliknya terlindungi (Locke).

Dua pandangan mengenai negara/*civil society* harus berkembang. Bagi Hobbes, negara/ *civil society* harus memiliki kekuasaan absolut pada warga. Sementara itu, Locke menolak pandangan seperti itu karena pada hakekatnya warga memiliki hak penuh untuk mengabaikan negaraf *civil society* jika ia gagal dalam menjamin kebebasan dan hak milik pihak pertama. Negara/ *civil society* yang baik justru yang kecil dan hanya mengurusi masalah-masalah yang memang tidak bisa dilakukan oleh warga negara. Tugas terpenting negara/ *civil society* adalah memberikan perlindungan kepada warga dan hak-haknya agar mereka bisa mencapai kepentingannya secara penuh.

Konsep *civil society* sebagai negara ini mengalami perubahan pada paruh akhir abad kedelapan belas. Para pemikir dan aktivis liberal seperti Tom Paine tidak puas dengan penyarnaan *civil society* dengan negara sehingga menganggap perlu adanya pemisahan antara keduanya. Negara harus dibatasi sampai sekecil-kecilnya karena keberadaannya hanyalah suatu keniscayaan yang buruk (*necessary evil*)belaka. Sementara *civil society* adalah ruang di mana warga dapat mengembangkan kepribadian dan memberi peluang bagi pemuasan kepentingannya. Dengan demikian, *civil society* harus lebih kuat dan mengontrol negara demi keperluannya.

Kendati pemisahan antara negara dan *civil society* dipertahankan, tetapi gagasan bahwa pihak pertama berada dalam kontrol pihak terakhir ditolak oleh Heger. Bagi filsuf Jerman ini, sebaliknyalah yang terjadi. *civil society*, atau *buergerliche gesellschaft*, adalah sebuah lembaga sosial yang berada di antara keluarga dan negara, yang dipergunakan oleh warga sebagai ruang untuk mencapai pemuasan kepentingan individu dan kelompok. Ia tersusun dari elemen-elemen keluarga, korporasi/asosiasi, dan aparat administrasi/legal. Karena berada dalam posisi antara, maka *civil society* masih belum mampu melakukan kontrol dan mengatasi konflik internal melalui politik. Kemampuan politik itu hanya dimiliki oleh negara, sebagai entitas penjelmaan ide universal dan karena itu, posisinya secara logis mengatasi dan mengontrol *civil society*.

Konsepsi Hegel yang bersifat historis sosiologis tersebut dipergunakan juga oleh Karl Marx kendatipun dengan pemahaman yang sangat berbeda. sambil tetap mempertahankan konsep *civil society* sebagai buergerliche geseuschaft, Marx mereduksinya dalam konteks hubungan produksi kapitalis, sehingga *civil society* adalah kelas borjuis itu sendiri. Akibatnya, berbeda dengan Hegel, Marx menganggap *civil society* pun sebagai kendala bagi pembebasan manusia dari penindasan. Hapusnya *civil society* (*the withering away of civil society*) jadinya merupakan tahapan yang harus ada bagi munculnya masyarakat tak berkelas.

Pandangan Marx yang ekonomistik dan deterministik terhadap *civil society* tidak diikuti oleh semua pemikir Marxist. Gramsci, umpamanya, mencoba menggunakan cara pandang lain, yaitu dengan menempatkan *civil society* bukan sebagai elemen basis material tetapi sebagai superstruktur. C*ivil society* dalam pandangan Gramsci adalah arena bagi penggelaran hegemoni di luar kekuatan negara yang disebut Gramsci sebagai *political society*. Melalui *civil society* itulah aparat hegemoni beroperasi mengembangkan hegemoni untuk menciptakan konsensus dalam masyarakat. Dengan demikian, *civil society* dalam pengertian Gramsci merupakan momen "moral" dari kekuatan dominan, sementara negara merupakan momen "politis-etis" nya.[7] Dengan demikian, kendati Gramsci memberikan penafsiran yang

berbeda mengenai *civil society*, tetapi ia tak mempertentangkannya dengan negara. Gramsci hanya memberikan penafsiran terhadap *civil society* dari sisi ideologis (superstruktur) yang berbeda dengan Marx yang melihatnya dari relasi produksi (basis material). Karena itu, konsep Gramsci sebenarnya lebih dinamis, karena dalam momen hegemoni tersebut selalu terbuka kemungkinan *counter-hegemoni* dari kekuatan di luar negara. Gramsci menyebut adanya "kesadaran berlawanan" (*contradictory consciousness*) dalam setiap momen hegemoni yang membuka peluang bagi perlawanan atasnya.

Konsepsi yang terakhir, yaitu *civil society* sebagai kekuatan penyeimbang kekuatan negara dilakukan oleh Alexis de Tocqueville. Konsep Tocqueville, yang dikembangkannya berdasarkan pengalamannya di Amerika Serikat,[8] sepintas lebih dekat dengan konsep Hegel yang memandang *civil society* sebagai gejala sosial dalam masyarakat modern. Namun jika diperhatikan lebih saksama sebenarnya ia berbeda dengan Hegel. Menurut Tocqueville posisi *civil society* tidak apriori subordinatif terhadap negara. Dalam pemahaman Tocquevillean, *civil society* di dalam dirinya memiliki kekuatan politis yang dapat mengekang atau mengontrol kekuatan intervensionis negara. *Civil society*, yang dimengerti sebagai wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dengan ciri-ciri kesukarelaan, keswasembadaan, keswadayaan, dan kemandirian berhadapan dengan negara, justru merupakan sumber legitimasi keberadaan negara kendatipun tidak sepenuhnya mengontrol yang terakhir. Sebab, bagaimanapun juga negara memiliki kapasitas berbeda dan lebih bersifat inklusif. Sementara civil society, dalam dirinya cenderung pluralistis sehingga eksklusifisme senantiasa membayanginya.

Tocqueville juga menekankan adanya dimensi kultural yang membuat *civil society* dapat berperan sebagai kekuatan penyeimbang, yakni keterikatan dan semangat kepatuhan terhadap norma-norma dan nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Dengan properti budaya yang menjunjung tinggi kemandirianya kebebasan, dan kesetaraan derajat di muka hukum ltulah *civil society* Amerika Serikat kemudian menjadi contoh dan model bagi kemampuan masyarakat menegakkan sistem politik demokrasi. *Civil society* di AS menjadi fasilitator bagi organisasi politik dan sebaliknya organisasi

politik memperkuat *civil society* dan membuatnya tetap berorientasi pada kepentingan publik.e

Dengan demikian, Tocqueville tidaklah menganggap hubungan antara politik dan *civil society* sebagai sesuatu yang asing karena saling memerlukan. Hubungan keduanya bersifat resiprokal, karena pada hakekatnya *civil society* merupakan sumber input bagi proses-proses politik, dan politiklah yang membuat *civil society* tidak hanya berorientasi kepada kepentingan sendiri tetapi sensitif terhadap kepentingan publik.

Dalam wacana *civil society* mutakhir, konsepsi Tocquevellian dan Gramscian merupakan rujukan utama para aktivis dan pakar. Vaclav Haver sendiri di dalam penjelasannya mengenai kaitan antara *civil society* dan demokrasi tampak mempertahankan semangat Tocqueviile, bahwa keduanya adalah dua sisi dari mata uang yang sama.[10] *Civil society*, menurut Havel, dapat menjadi sebuah kekuatan politik karena di dalamnya terdapat unsur kewarganegaraan aktif dan kepedulian terhadap kehidupan publik. Di samping dari kedua sumber, itu, wacana mutakhir tentang *civil society* diperkaya oleh berbagai pemikiran politik dari tokoh-tokoh seperti Hannah Arendt, Juergen Habermas, Charles Taylor, Daniel Beil, untuk menyebut beberapa nama diantaranya. Dari Hannah Arendt dan Habermas, umpamanya, diperoreh sumbangan pemikiran mengenai peran ruang publik bebas (*the free public sphere*) dan kewaganegaraan (citizenship).[11] Taylor dan Bell memberi sumbangan pemikiran mereka tentang plurarisme dan peran komunitas-komunitas kecil dalam pertumbuhan *civil society* di Amerika.[12] Dari kalangan pemikir feminis diperoleh kitik-kritik konstruktif mengenai *civil society*, khususnya terhadap pemahaman mengenai pembagian antara publik dan privat yang mengandung prasangka gender.[13]

Civil Society di Indonesia

Dengan menggunakan pemahaman Tocquevellian di atas, dalam pengertian sosiologis, *civil society* di Indonesia mengalami masa pertumbuhannya ketika terjadi proses formasi sosial baru dalam masyarakat

kolonial menyusul diperkenalkannya sistem ekonomi kapitaris dan birokrasi modern. Tentu saja embrio dari *civil society* telah ada sebelumnya, yaitu keberadaan lembaga-lembaga masyarakat yang kurang lebih bersifat mandiri, seperti lembaga pendidikan pesantren, misalya. Namun demikian, perkembangan *civil society* yang memiliki kemampuan mengambil jarak terhadap negara dan mencoba melakukan fungsi dan peran menyeimbang baru terjadi pada awat abad kedua puluh, manakala organisasi-organisasi kemasyarakatan modern terbentuk. Kelas menengah baru, khususnya dari kalangan pribumi, yang kemudian menjadi motor gerakan-gerakan sosial yang menawarkan alternatif terhadap sistem sosial dan politik kolonial dapat disebut sebagai aktor utama *civil society* modern di negeri ini dalam pengertian yang sebenarnya.

Namun demikian, sebagaimana kita tahu jejak sejarah sosial dan politik di Indonesia tidaklah sama dengan di Barat, di mana setelah terjadi revolusi industri dan masa pencerahan, *civil society* benar-benar tumbuh sebagai sebuah kekuatan riil yang mampu mengimbangi kekuatan negara. Sebaliknya, di Indonesia, *civil society* seolah-olah tidak pernah beranjak dari tahapan awal atau bahkan embrionik. Kapitalisme yang berkembang tidak hanya terdistorsi, tetapi juga menghalangi tumbuhnya kelas borjuis di kalangan pribumi. Formasi sosial yang kondusif bagi sebuah *civil society* yang dewasa tidak terjadi, kendatipun telah diupayakan setelah kemerdekaan dicapai, khususnya pada masa Demokrasi Parlementer tahun 50-an. Pada tataran kultural, walaupun telah dibuat landasan-landasan baru bagi sebuah tatanan sosial dan politik modern oleh para pendiri bangsa, tetapi dalam praktiknya hegemoni kultur politik feodal masih kuat. Primordialisme dan sektarianisme politik tetap menjadi wacana dan praksis sosial politik yang pada gilirannya memperlemah fondasi *civil society* itu sendiri.

Formasi sosial yang seperti itu semakin diperburuk lagi manakala gagasan negara kuat dianut dalam sistem politik Indonesia semenjak Periode Demokrasi Terpimpin dan dilaksanakan sepenuhnya oleh orde Baru selama lebih dari tiga dasawarsa. Walaupun sistem ekonomi kapitalis kembali diterapkan dan mengakibatkan teriadinya perubahan sosial yang

lebih mendasar, tetapi ia tidak dapat berbuat banyak dalam memperkuat landasan bagi sebuah *civil society* yang kuat. Yang terjadi adalah *civil society* yang didasari oleh kondisi sosial yangpenuh paradoks.[14] Di satu pihak, kelas menengah memang berkembang, tetapi ia adalah kelas menengah yang rentan terhadap pengaruh negara dan di lain pihak, organisasi sosial semakin berkembang dalam hal kuantitas, tetapi kualitasnya masih tetap memprihatinkan. Banyak diantara organisasi sosial dan kelompok kepentingan yang tergantung kepada negara atau masih belum mampu mentransendir diri dari kecenderungan partikularisme dan bahkan sektarianisme. Termasuk dalam kategori ormas adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang sejatinya merupakan salah satu tulang Punggung utama *civil society.*

Tak pelak lagi, kondisi yang seperti itu berpengaruh besar terhadap upaya pemberdayaan *civil society* di Indonesia. Apalagi jika keberadaan sebuah *civil society* yang kuat diandaikan sebagai salah satu prasyarat terpenting bagi kehidupan yang lebih demokratis. Orientasi negara kuat yang dipilih oleh orde Baru, terlepas dari keunggulannya dalam menopang proses pembangunan ekonomi terbukti telah "membonsai" kehidupan demokratis. Depolitisasi massa lapis bawah, korporatisasi negara terhadap organisasi sosial dan politik, monopoli kekuasaan pada lembaga eksekutif, personalisasi kekuasaan, dan lemahnya lembagalegislatif dan judikatif sebagai pengontrol kekuasaan, semuanya bermuara ke satu arah: proses pelemahan posisi tawar menawar politik rakyat *vis-a-vis* negara. Bukan itu saja. Kondisi yang seperti itu telah menyuburkan lahan bagi maraknya pemakaian identitas primordial dalam permainan politik, khususnya dalam rangka memperoleh akses politik di tingkat elite. Hal ini disebabkan oleh politik kooptasi yang dijalankan melalui jalur elite kepemimpinan dalam masyarakat. Akibatnya, terdapat kecenderungan tergusurnya kemandirian kelompok strategis dan mudahnya dilakukan politik *divide and rule* terhadap kelompok yang dianggap punya potensi menantang dominasi negara.[15]

Hal yang lebih memprihatinkan lagi, dalam konteks perkembangan *civil society* adalah pada tataran kultural. Dimensi kultural yang berkaitan

dengan prinsip-prinsip egalitarianisme, demokrasi, jaminan hak-hak dasar, menjadi pengikat utama *civil society* yang pluralistik sifatnya itu. Tanpa adanya landasan prinsip tersebut walaupun *civil society* ada secara fisik tetapi tak memiliki daya. Sebab *civil society* juga demikian tak akan mampu melakukan refleksi yang akan nnemungkinkan proses pengambilan jarak terhadap partikularisrne sehingga dapat tercipta titik-titik temu di antara mereka. Padahal, dalam masyarakat yang sangat plural dan heterogen seperti di Indonesia kemampuan menemukan titik-titik persamaan itulah yang justru sangat diperlukan sehingga *civil society* dapat mengembangkan dirinya sebagai sumber input bagi penciptaan demokrasi. Sebagaimana yang kita saksikan akhir-akhir ini, sementara kerlompok dalam *civil society* di negeri ini malahan menjadi alat kepentingan negara dan menggunakan wacana sektarian dalam rangka mencapai tujuan dan kepentingan potitiknya.

Program-program Aksi

Berdasarkan diskusi di atas, maka dapatlah kemudian dikembangkan berbagai program-program aksi yang ditujukan untuk mengembangkan dan memberdayakan *civil society* di Indonesia dalam rangka menjadikannya sebagai salah satu landasan bagi proses demokratisasi. Program-program tersebut, tentu saja, disesuaikan dengan kondisi dan keperluan konkret serta kemampuan yang dimiliki oleh para pelaksananya.

Dalam konteks demokratisasi di Indonesia, program aksi pemberdayaan *civil society* dapat dimulai, misalnya, dengan mempetakan secara jeras dan kritis kerompok-kerompok strategis dalam *civil society* yang dapat diandalkan sebagai aktor-aktor utama di dalamnya. Dalam hal ini bisa dilakukan penelitian mengenai elemen-elemen keras menengah yang memiliki potensi dan yang masih menghadapi kendala-kendala struktural maupun kultural untuk tampii sebagai aktor *civil society*. Kemudian, muncul pertanyaan apakah kaum wiraswastawan professional, cendekiawan di negeri ini terah mampu tumbuh sebagai elemen *civil society* yang mandiri.

Dengan pemetaan seperti itu akan menjadi jelas kekuatan dan kelemahan, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, *civil society* di Indonesia. Seterusnya akan bisa dilakukan proses pemberdayaan baik dari dalam maupun dari luar, termasuk strategi penciptaan *linkage* antara elemen-elemen *civil society*, tersebut. Di satu pihak LSM merupakan organisasi sosial yang muncul dari bawah dan berada di luar lingkup negera, tetapi di pihak lain LSM di Indonesia dikontrol oleh negara. Selanjutnya sejauh mana LSM-LSM di Indonesia mampu melakukan refleks. diri sehingga ia tidak menjadi bagian dari aparat hegemoni negara (state hegemonic apparatus). Pertanyaan yang sama dapat diajukan kepada berbagai ormas yang sebenarnya mempunyai potensi pemberdayaan *civil society* tetapi masih mengalamiberbagai kendala untuk berkembang, dan bahkan sebagian cenderung memperlemahnya.[16]

Sembari membuat pemetaan tersebut maka bisa dilakukan juga penciptaan program-program aksi yang ditujukan bukan saja untuk meningkatkan kemampuan dan kemandirian aktor-aktor tersebut, tetapi juga merumuskan platform bersama bagi altematif demokrasi. sebagaimana pengalaman dari Eropa Timur mengajarkan kepada kita, bahw a platform bersama sangat penting untuk diciptakan dan disosialisasikan kepada masyarakat sebelum ia dapat dipergunakan. sayang sekali, kelompok pro-demokrasi di Indonesia tampaknya kurang atau belum begitu serius memperhatikan hal ini, sehingga mereka cenderung untuk melakukan perjuangan sendiri-sendiri dengan landasan pemahaman dan visi demokrasi yang mereka yakini. Akibatnya, sifat perjuangan demokratisasi di Indonesia menjadi bersifat sporadis dan tak terorganisasi (*disorganized*) dan karenanya mudah untuk dimanipulasi oleh kekuatan-kekuatan yang menentangnya, khususnya negara. Selain itu, kaum pro-demo-krasi di IndonesiaJ juga mudah sekali untuk terpancing olehperkembangan-perkembangan sesaat sehingga terkesan tidak miliki endurance yang tinggi serta hanya bersifat, "hangat-hangat tahi ayam".

Jika proses demokratisasi dilakukan melarui jalan pemberdayaan *civil society*, maka tak bisa lain kecuali harus mengikis sikap-sikap dan

kecenderungan di atas. untuk menuju ke arah itu, salah satu program aksi yang diperlukan adalah mensosialisasikan dan memperkokoh gagasan dasar yang dapat diterima semua pihak dalam rangka pengembangan sistem politik demokratis. Gagasan dasar tersebut adalah politik kewarganegaraan akttf (*actioe citizenship politics*) yang berorientasi pada pemenuhan hak-hak asasi manusia. Dengan adanya landasan itu, maka kendati *civil society* di negeri ini bersifat pluralistik dan heterogen, tetapi tetap akan memiliki sebuah ikatan dan orientasi perjuangan yang sama. Dengan adanya landasan kewarganegaraan aktif dan hak-hak asasi tersebut, dapat diuji sejauhmana elemen-elemen dalam *civil society* di Indonesia mendukung gerakan pro-demokrasi baik dalam wacana maupun praksis. [***]

Catatan:

[1)]Ernest Gellner, conditions of Liberty: civil society ond lts Rlyols (London: penguin, 1994)

[2)]Norberto Bobbio, Democracy ond Dictotorship: The Noture ond Limits of stote Power(Combridge: Polity press, 1997), terutomo Bob I j.

[3)]Serif Mordin. "Civil Socieiy ond lslom,,, dolom John Holl (ed,). Civil Society: Theory, History, Comporison (Combridge: polity press, ,l995). dikutip dolom Rob_eri Hefner, "A Muslim civil society?: lndonesion Reflections on ihe conditions of Its Possibiliiy," dolom R, Hefner (ed,) History ond Civilily: The History ond Cross-culturol Possibility of o Modern politicol /deoi (New Brunswiek: Tronsoction pres. 1998). p.286.

[4)]R. Hefner, A Muslim Civil Society?, op, cit., hol, 317

[5)]Lihot beberopo koryo penting selomo sotu dosowqrso terokhir mengenoi clvll society, ZA. Pelzynski, The Stole ond Civil Sociely (Combridge: Combiidge Uni_ versity Pres, 'l985); John Keone, Democracy ond civil society (London: Verso, 1988), Civil Sociefu ond the Sfo/e (London: Verso, 19g9); Adom Setigmon, The ldeo of Civil society (New york: The Free press, 1992); Andrew Aito ona J. Cohen, Politicor Theory ond civir society (combridge: MrT press, 'l992); John Hoil (ed.). Civil Sociely: fheory, History, Comporison (Combridge: polity press, 199S); Dovid Held, Democrocy ond the Gtobol order: From the Modern stole to Cosmopolitont Governonce (Combridge: polity press, 1996); Rolf Dohrendorf, After l9B9: Morol, Revorufion, ond civit society (London: Mocmiilon, r997),

[6)]GWF Hegel, The Philosophy of Rights (Oxford: Oxford University press, 'l942),

[7)]Lihoi Antonio Gromsci, The setections from the prison Nofebooks (London: Lowrence ond Wishort. l97l); Norberto Bobbio, Democrocy ond Dictotorship, op cit,, hol, 30; "Gromsci ond the Concept of Civil Society,,, dolom John Keone (ed), Crvl Society ond the Sto/e, op cit,, hol 73-lOO.

[8)]Alexis de Tocqueville, Democrocy in Americo, 2 vols. (lg3S_,lg40) (New york: Alfred A Knopf, 1994)

[9)]lbid, vol. il. hot, IS-125,

[10)]Voclov Hovel. rhe Art of the tmpossible: potities os Morolity h procllce (New York: Alfred A, Knopf, 1997) hol. 145, Lihot jugo tulison_tulisonnyo yong loin dolom Open Letters: Selected Writings (New york: Alfred A. Knopf, 1991)

[11]Hannah Arendt. The Human Condition (Chicogo: The University of Chlcogo Press, ,l958), Khususnyo Bob Il,„The public ond the privote Reolm„hol,50_7g; Juergen Hobermos. The structuror Tronsformofion of the pubtic sphere (combridge: MlT, 1992); The Theory of Communicotive Aclion,2 vol, (Boston: Beocon Press,]98]. 1987)

[12]chorles Toyror, "Moders of civir society," pubtic curture, vor. 3, no. r (Foil r990), hol.95-ll8; Donier Beil, "Americon Exceptionorism Revisited: The Rore of civir Society," The Public lnterest, no, 95 C989), hol, 38_56.

[13]Lihot misolnyo Jeon Bethke Elsthoin, Public Mon, Privote Womon: Women in sociol ond Politicot Thought (concorder Anonsi' l98l); rhe Fomily ond Politicol Thought (Amherst: University of Mosochusetts, 1982); don Democracy on Triol (Concorde: Anonsi, 1993).

[14]Lihot Muhqmmod A.S. Hikom, Demokrosi don Civil SocietY (Jokorto: LP3ES, 1996), hol. 5.

[15]pengolqmon yong menimpo HKBP, PDl, don yong pernoh clicobo untuk dibku[on terhodop NU, dopot diterongkon dori peneropon politik kooptosi oleh Orde Boru. Pemimpin-pemimpin orgonisosi-orgonisosi tersebut yong tidok disukoi otou dionggop berpotensi menjodi oncomon bogi stofus quo (sAE Nobobon, Megowoti, Abdunohmon wqhid) dicobo dipinggirkon dengon menompilkon pemimpin olternotif. Sejouh ini, HKBP relotif berhosil „ditundukkon„ sementoro PDI Megowoti se. coro formol jugo teloh berhosil dipinggirkon kendotipun mosih melokukon berbogoi perlowonon don mendopot dukungon mqsso dori bowoh. Honyo NU di bowoh Abdurrohmon Wohid sompoi soot ini belum berhosil ditundukkon berkot kemompuon monuver politik cucu Hodrouts Syoikh itu'

[16]Kenyotoon ini pernoh diungkopkon oleh Gus Dur ketiko menjeloskon hubungon ontoro lslom don civil society di lndonesio. Menurutnyo, kendotipun komunitos lslom owol teloh memiliki potensi sebogoi embrio civil sociely sebogoimono yong terjelmo dolom bentuk gerokon-gerokon don orgonisosi sosiol don pendioikon, tetopi dqlom perkembongonnyo sompoi soot ini mosih belum benor-benor mompu berperon sebogoi sqloh sqtu tulong punggung clvll socletl yong mondiri don kuot, soloh sotu penyebobnyo, menurut Ketuo umum PBNU ifu odoloh belum berkembongnyo visi trqnsformotif dori poro pemimpin lslom dolon' menjowob tontongon-tontongon modern. Lihot, Abdurrohmon wohid, lslom dor Pemberdoyoon cMl sociely, mokoloh disompoikon dolom seminor "lslom dor Civil Society," diselenggorokon oleh PB PMl, Desember 'l997.

11 Mencari Format Dan Strategi Pemberdayaan Civil Society

Kesenjangan Politik - Ekonomi

Perkembangan masyarakat Indonesia pada penghujung abad kedua puluh ditandai dengan meningkatnya tuntutan pemberdayaan (*empowerment*) menyusul pesatnya proses pembangunan ekonomi selama lebih dari tiga dasawarsa. Proses tersebut, di samping telah mengantarkan bangsa secara keseluruhan kepada jenjang yang semakin tinggi dalam pergaulan internasional, yakni menjadi bangsa yang tak lagi dianggap sedang berkembanjuga menampilkan tantangan-tantangan baru yang harus diantisipasi dan dicarikan pemecahannya. Salah satunya adalah kenyataan munculnya pelebaran kesenjangan pada tingkat makro antara pesatnya perkembangan ekonomi di satu pihak dan stagnasi kehidupan politik di pihak lain. Jika pada pembangunan ekonomi telah terjadi pergeseran semakin nyata menuju bangkitnya sebuah struktur ekonomi yang semakin mengurangi peran dan pengaruh negara, maka tidak demikian di dalam kehidupan politik.

Perkembangan-perkembangan terakhir, khususnya pada tiga atau empat tahun belakangan menunjukkan bahwa pergeseran menuju

mengecilnya pengaruh dan peran negara justru tidak tampak. Malah, jika kita amati secara saksama, semenjak tahun 1994 ada gejala melemahnya kekuatan masyarakat dalam ruang politik resmi setelah sempat bangkit pada tahun-tahun sebelumnya. Hasil Pemilu 1997 menunjukkan bahwa kemenangan Golkar yang sangat telak dan hancurnya PDI merupakan hasil dari menguatnya sektor negara. Hal ini bertambah nyata ketika OPP terbesar itu cenderung menunjukkan konservatisme didalam lembaga legislatif. Kasus keengganan Golkar memasukkan HAM di dalam Tap MPR tetapi mendesak agar Tap No. VI/1988 dihidupkan kembali merupakan salah satu contoh terbaik. Jika keinginan Golkar itu terwujud tanpa halangan berarti, maka hampir dapat dipastikan bahwa dinamika perpolitikan kita, setidaknya pada ruang politik formal, akan diwarnai oleh kecenderungan mempertahankan *status quo* politik yang sebenamya telah mendapat gugatan dari masyarakat.

Gugatan-gugatan tersebut dapat kita saksikan dalam berbagai bentuk, mulai dari protes terhadap praktik-praktik politik, seperti penyelenggaraan pemilu yang kurang luber dan jurdil, sampai pada reaksi perlawanan simbolis dan fisik yang memiliki dimensi politik. Yang terakhir ini seperti kita saksikan dalam kasus kudeta PDI (Megawati) yang berujung pada peristiwa Sabtu Kelabu, munculnya gejala Mega-Bintang pada musim kampanye Pemilu 1997, kerusuhan di pekalongan dan kota-kota lain di Jateng menolak campur tangan pemda dalam kampanye, dan kasus boikot pemilu di Sampang dan Jember karena penghitungan suara yang dianggap telah dimanipulasi untuk keuntungan OPP tertentu. Secara keseluruhan, berbagai protes dan perlawanan tersebut memiliki makna politis yang dapat dirumuskan sebagai kehendak akan perubahan menuju tatanan politik yang responsif terhadap aspirasi dan partisipasi rakyat di lapis bawah.

Pemberdayaan Civil Society

Kesenjangan dalam kehidupan politik yang demikian tentu saja tidak kondusif bagi proses demokratisasi. Oleh sebab itu pemberdayaan politik pada sektor non-negara menjadi agenda penting dalam rangka

penyehatan kondisi sehingga proses demokratisasi dapat berlangsung sesuai dengan tingkat percepatan perubahan di dalam masyarakat. Wacana dan kiprah pemberdayaan *civil society* kemudian dimuncurkan dan dipilih untuk mewujudkan hasrat tersebut karena ia diperkirakan dapat menjadi strategi yang sesuai dengan upaya memperkuat posisi tawar-menawar masyarakat,is-a-aisnegara. Kendati wacana dan kiprah ini masih daram fase awal perkembangan, tetapi tampaknya telah mendapat sambutan yang cukup baik dari berbagai kalangan masyarakat, khususnya kelompok-kelompok strategis yang mendambakan terjadinya demokratisasi substantif di negeri ini.

Salah satu persoaran yang senantiasa muncul dalam wacana dan kiprah pemberdayaan *civil society* negeri kita adalah bagaimana mengembangkan strategi yang paling tepat (*adequate*) mengingat kondisi dan tingkat perkembangan yang ada. Persoalan ini sangat layak untuk dijawab dan dikaji terus menerus sehingga akan menghasilkan semakin banyak arternatif yang dapat dipilih. Mempertanyakan strategi pemberdayaan ini sudah jauh lebih maju ketimbang mempertanyakan apakah *civil society* sudah ada atau belum dan kemungkinan pertumbuh annya di negeri kita. Sebab, sekecil atau seringkih apapun, keberadaan sebuah *civil society* terah menjadi kenyataan dalam kehidupan kita dan yang mendesak untuk dilakukan adalah pemberdayaannya.

Keberadaan sebuah *civil society* di dalam masyarakat modern tentu tak lepas dari hadirnya komponen-komponen struktural dan kultural yang inheren di dalamnya. Komponen pertama termasuk terbentuknya negara yang berdaulat, berkembangnya ekonomi pasar, tersedianya ruang-ruang publik bebas, tumbuh dan berkembangnya kelas menengah, dan keberadaan organisasi-organisasi kepentingan dalam masyarakat. Pada saat yang sama, *civil society* akan berkembang dan menjadi kuat apabila komponen-komponen kultural yang menjadi landasannya juga kuat. Komponen tersebut adalah pengakuan terhadap HAM dan perlindungan atasnya, khususnya hak berbicara dan berorganisasi, sikap toleran antar-individu dan kelompok dalam masyarakat, adanya tingkat kepercayaan

publik (*public trust*) yang tinggi terhadap pranata-pranata sosial dan politik, serta kuatnya komitmen terhadap kemandirian pribadi dan kelompok.

Jika kita melihat kondisi di negeri kita, maka jeras kedua komponen tersebut sudah ada walaupun tidak setara partumbuhan dan perkembangannya, bahkan terdapat komponen-komponen yang mengalami hambatan. Kita lihat, umpamanya pertumbuhan negara dan ekonomi pasar yang sudah begitu pesat tetapi pada saat yang sama ruang publik bebas yang masih lemah. Demikian pula dengan kelas menengah yang independen tampaknya masih sangat kecil untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali. Pertumbuhan organisasi- organisasi kepentingan memang cukup tinggi, seperti menjamurnya LSM-LSM dan keberadaan ormas-ormas di seluruh tanah air. Namun, sayangnya, kemandirian mereka juga masih belum tinggi sehubungan dengan strategi korporatis dan kooptasi yang diterapkan oleh negara kepada mereka.

Pada tataran kultural, kita sejatinya telah memiliki landasan cukup kuat. Pengakuan atas pentingnya perhndungan hak-hak dasar secara eksplisit telah termaktub dalam konstitusi. Begitu pula dengan berbagai ajaran agama-agama yang dipeluk oleh bangsa Indonesia dan tradisi-tradisi yang dipraktikkan dalam hal toleransi dan penghormatan terhadap kemajemukan. Sayangnya, kita lemah di dalam mewujudkan landasan tersebut bahkan cenderung untuk menginterpretasikannya secara keliru. Misalnya saja dalam masalah kemandirian, ada kesan seolah-olah persepsi bangsa kita atasnya tidak memberi perhatian kepada aspek pribadi dan hanya mengakui pada aras kelompok. Pandangan ini keliru dan menyesatkan karena tanpa adanya kemandirian pada aras pribadi tak mungkin akan terbentuk sebuah kolektivitas yang solid. Yang ada hanyalah gerombolan yang tak berpendirian dan mudah dimanipulasi dan rentan terhadap benturan dari luar. Jika diterjemahkan dalam kehidupan bernegara, maka tidak mungkin muncul sebuah entitas kenegaraan yang kokoh tanpa adanya elemen warga negara yang mandiri dan kuat.

Karena itu, sejak dini para pendiri bangsa kita, seperti Dr.Mohammad Hatta, telah menekankan arti penting kemandirian pribadi ini sehingga

perlu adanya perlindungan terhadap hak-hak dasar mereka. Penolakan beliau terhadap gagasan Prof. Soepomo tentang negara integralistik adalah karena gagasan terakhir itu tidak mengenal kemandirian pribadi, sehingga Hatta khawatir bahwa negara yang akan dibentuk nanti bukan negara berlandaskan kedaulatan rakyat, tetapi kedaulatan negara.

Kembali kepada persoalan pemberdayaan *civil society* di negeri kita, maka yang perlu menjadi perhatian adalah bagaimana kita mempetakan secara gamblang elemen-elemen manayang harus ditunjang, baik pada tataran struktural maupun kultural. Dengan pemetaan yang tepat maka diharapkan akan dapat dibuat strategi yang relevan serta produktif. Dalam hal pemberdayaan atas elemen struktural, kita perlu memulainya dari pemahaman akan kekuatan dan kelemahan struktur yang mendasari proses perubahan melalui pembangunan dan modernisasi. Sementara itu, pemberdayaan atas elemen kultural berarti melakukan penemuan kembali (*recovery*) dan penafsiran ulang (*reinterpretation*) terhadap khazanah nilai-nilai dan tradisi milik kita serta melakukan pengambilan khazanah kultural dari luar yang relevan dengan keperluan kita.

Prioritas Perubahan

Jika kita telusuri dengan saksama peta struktural dalam politik dewasa ini, maka akan kita dapati adanya beberapa hal yang sudah seharusnya mendapat prioritas perubahan sehingga tercipta lingkungan yang kondusif bagi sistem politik yang demokratis. *Pertama* adalah perlunya transparansi dalam pembagian kekuasaan lembaga-lembaga negara. Selama ini, kendati asas pembagan kekuasaan (*the division of power*) diikuti, tetapi dalam penerapannya terjadi penumpukan pada salah satu lembaga negara/ yaitu eksekutif. Lembaga-rembaga legislatif dan judikatif tetap tertinggal dan cenderung mengikuti kehendak eksekutif. Kelemahan judikatif, dalam beberapa hal, tampak lebih besar dan berdampak lebih serius bagi kehidupan demokrasi karena *rule of law* mendapat rintangan untuk berkembang. Ketidakberdayaan peradilan kita, *vis-a-vis* rembaga eksekutif tampak dalam berbagai kasus yang melibatkan kepentingan pemerintah,

sehingga membuat kepercayaan rakyat kepada lembaga peradilan merosot. Lebih jauh tiadanya kekuasaan *juridical review* pada MA terhadap peraturan perundangan semakin memperlemah posisi lembaga judikatif sebagai tempat perlindungan terakhir bagi para pencari keadilan.

Sementara itu, kelemahan lembaga legislatif sudah banyak disorot oleh publik. Ketidakmandirian DPR/DPRD *vis-à-vis* eksekutif baik di pusat maupun di wilayahnya sendiri merupakan salah satu persoalan pokok yang belum terpecahkan. Kelangkaan kemandirian merupakan sebab utama mengapa DPR/DPRD tidak dapat berbuat banyak untuk melaksanakan fungsi-fungsi utamanya, yakni sebagai partner sekaligus pengawas pemerintah. Malahan, yang terjadi mereka bermetamorfose menjadi lembaga pemberi legitimasi kepada setiap kehendak eksekutif. Oleh sebab itu, kita tak perlu kaget bila pada akhirnya rakyat mengalihkan perhatian mereka kepada berbagai saluran ekstra parlementer seperti LSM, komite-komite mahasiswa, Komnas HAM, dan media massa. Kecenderungan ini akan berimplikasi pada alienasi DPR/DPRD dari para pemilihnya sendiri, suatu hal yang sangat tidak kita inginkan.

Kedua, perlunya organisasi politik yang memiliki kemandirian sehingga mampu menjadi wadah aspirasi rakyat. Struktur kepartaian yang *top-down* dan bukan *bottom-up* dalam format politik Orde Baru sangat efektif bagi upaya pelanggengan *status quo*, tetapi sebaliknya menyumbat mengalirnya aspirasi yang menginginkan terjadinya pemberdayaan dan perubahan menuju sebuah sistem politik demokratis. Akibatnya, organisasi politik di Indonesia lebih merupakan alat kelompok elite partai sehingga walaupun tampak besar tetapi sebetulnya tidak solid. Golkar, umpamanya, walaupun telah berjaya selama lebih dari tiga dasawarsa dan tampil sebagai partai terbesar, tetapi ia tidak dapat berkutik berhadapan dengan elite politik yang mengontrolnya. Tak heran jika muncul sinisisme bahwa Golkar sejatinya bukanlah partai yang berkuasa (*the ruling party*), tetapi merupakan partai yang dikuasai (*the ruled party*). Kedua orsospol di luar Golkar, nasibnya lebih jelek lagi. Mereka lebih sering berperan sebagai pelengkap ketimbang subyek di dalam percaturan politik. Kemampuannya untuk muncul sebagai orsospol yang mandiri sangat terbatas dan senantiasa rentan terhadap

intervensi kekuatan eksternal sebagaimana yang kita saksikan, pada kasus PDI (Megawati).

Ketiga, perlunya semakin diperluas ruang politik bagi terjadinya wacana publik yang bebas. Ini menyiratkan perlindungan terhadap hak-hak dasar, khususnya hak berbicara dan berorganisasi yang merupakan prasyarat utama sebuah sistem. Politik demokratis. Sayangnya, selama lebih dari tiga dasawarsa kondisi perlindungan HAM di negeri kita masih belum memadai bagi terselenggaranya wacana publik bebas. Demikian juga terkekangnya hak berorganisasi secara bebas telah menjadikan kelompok strategis seperti para buruh kurang dapat menyalurkan aspirasi dan partisipasi politik mereka. Lagipula, dengan masih dipertahankannya kebijakan massa mengambang untuk membatasi kiprah politik di lapis bawah maka dapat diperkirakan terhambahya partisipasi politik yang murni yang terjadi adalah sebuah partisipasi semu dan terdistorsi oleh birokrasi atau sejatinya adalah mobilisasi politik massa oleh elite.

Di pihak lain, ruang yang tersedia di dalam media massa belum dapat sepenuhnya dipergunakan untuk wacana yang bebas. Kekhawatiran terjadinya pemberangusan atau sensor baik oleh pemerintah atau kelompok masyarakat yang memiliki akses politik mempersulit terjadinya pertukaran pikiran, debat, atau polemik yang sehat dan terbuka. Maraknya aksi somasi yang terjadi dan bayang-bayang ancaman pencabutan SIUPP bagi pers yang kritis telah bertanggung jawab bagi sterilnya media massa kita dari debat publik yang kritis. Para pendengar, pembaca, dan pemirsa media massa cenderung hanya memperoleh informasi yang sama dan jarang mendapatkan sisi pandang yang lain. Akibatnya adalah terciptanya publik yang didominasi oleh pandangan seragam dan tidak menyukai perspektif alternatif, apalagi jika yang beiakangan ini cenderung menggugat kemapanan.

Dalam pada itu, struktur ekonomi yang ada juga memerlukan berbagai penyesuaian. Ketika kita telah sepakat untuk memasuki sistem kapitalisme global, maka diperlukan kemampuan melakukan antisipasi dan respon terhadap dinamika yang akan terjadi sebagai konsekuensinya. Kapitalisme

global, umpamanya, jelas akan menuntut dikuranginya monopoli negara di dalam menentukan kebijakan ekonomi dan sebaliknya digantikan dengan Pemberian Peran sangatbesar kepada mekanisme pasar. Demikian juga akan teriadi pergeseran dalam penentuan kebiiakan ekonomi karena pengaruh dinamika ekonomi global. Indonesia akan semakin rentan terhadap fluktuasi pasar dunia sebagaimana dialami oleh negara-negara kapitalis pinggirun di Amerika Latin dan Asia yang implikasinya akan terasakan di dalam dimensi politik dan sosial.

Salah satu hasil yang diharapkan dari perkembangan ekonomi pasar adalah formasi sosial baru dalam masyarakat sebagai akibat industrialisasi yang lantas memperkuat *civil society*. Formasi sosial ini akan menghasilkan kelompok-kelompok kepentingan yang independen, seperti kelas pekerja kelas professional, cendekiawan, dan seterusnya. Mereka inilah yang dahulu hanya menopang diharapkan akan dapat berperan yang sama. Yang menjadi persoalan, ekonomi Pasar yang ada di negara berkembang seperti lndonesia ternyata memiliki kekhasan, antara lain adanya Peran negara sebagai actor. Hal ini telah dituding sebagai penyebab distorsi-distotsi sehingga ekonomi pasar yang ada di negara berkembang hanyalah semu. Implikasinya, munculnya formasi sosial yang baru juga terdistorsi sehingga kalau *toh* muncul kelas menengah, kelas tersebut belum bisa sepenuhnya mandiri. Begitu juga keadaaannya dengan kelompok profesional ataupun kelas pekerja, diharapkan di kalangan kelas pekerja.

Kendati demikian, tetap ada potensi kelas menengah yang dapat menopang tumbuhnya *civil society*. Ini misahrya kalau kita sadari potensi kalangan cendekiawan, aktivis LSM, mahasiswa, tokoh-tokoh ormas sosial dan keagamaan, dan sebagian dari kaum wiraswastawan. Demikian pula masih dapat diharapkan dikalangan kelas pekerja pun banyak di antaranya yang memiliki komitmen terhadap kemandirian, sehingga mereka terus berjuang untuk mendapatkan hak-hak dasar seperti hak berorganisasi bebas. Oleh karena itu, waraupun pada tataran makro kita mungkin disodori oleh kondisi yang kurang kondusif, tetapi tetap diperlukan melakukan pencarian potensi-potensi bagi pemberdayaan tersebut.

Pada aras kultural, diperlukan pendidikan potitik kewarganegaraan yang pada intinya memberikan penyadaran akan hak-hak sebagai warga negara. Pendidikan politik ini mendasari pembentukan *civil society* yang akan mampu mengimbangi danmengerem kekuatan intervensi negara. Selain itu, ia juga menjadi landasan untuk memperkukuh komitmen demokrasi dan mengeliminir visi politik feodalistik yang masih belum sepenuhnya menghilang dan bahkan ada gejala revival.

Penyadaran akan hak-hak dasar (politik, ekonomi, sosial, dan kultural) warga negara seterusnya akan dapat menstimulasi munculnya pribadi-pribadi yang memiliki wawasan demokratis. Hal ini akan membantu terbentuknya lembaga-lembaga dan organisasi-organisasi politik, sosial dan kemasyarakatan yang memiliki tingkat komitmen tinggi kepada nilai-nilai dan prosedur demokrasi. Dengan demikian, kecenderungan penggunaan identitas primordial sebagai alat memperjuangkan kepentingan politik sebagaimana yang sedang marak akhir-akhir ini dapat dicegah dan dibatasi. secara langsung dapat dikatakan juga bahwa pendidikan politik kewarganegaraan ini akan memperkuat sendi-sendi wawasan kebangsaan yang telah disepakati bersama sebagai bingkai kehidupan poritik bangsa.

Penentuan Strategi

Dengan pemetaan strukfural dan kultural di atas, maka akan lebih mudah upaya kita membuat strategi *civil society*, karena kita telah menemukan lokasi-lokasi strategisnya sejak dini. Kita dapat memulai dengan melakukan inventarisasi sumber daya yang telah ada dan membuat target-target jangka pendek, menengah, dan panjang berikut perhitungan-perhitungan yang matang akan kekuatan dan kelemahan yang ada pada kita. Selanjutnya dibuat langkah-langkah konkret menuju proses pemberdayaan tersebut dari yang paling sederhana sampai kepada yang kompleks.

Kalau kita lihat relevansi peran mahasiswa dalam pemberdayaan *civil society* di negeri ini, mahasiswa sebagai salah satu kelompok strategis di dalam masyarakat lndonesia jelas memiliki potensi cukup besar dan peluang yang

cukup luas untuk itu. Kemampuan analisis yang cukup tinggi dan semangat mencari yang masih besar dari kelompok terpelajar ini, umpamanya, merupakan modal utama mereka. Demikian pula solidaritas internal dan jaringan yang dapat dikembangkan dari dalam komunitas mahasiswa akan merupakan dua variabel penting bagi proses pemberdayaan tersebut.

Dari dimensi kemampuan analitis mahasiswa maka potensi konseptual dan wacana pemberdayaan *civil society* dapat dikembangkan, utamanya melalui forum-forum ilmiah, dan media kampus yang cukup banyak. Demikian pula berbagai aktivitas pendampingan yang dibentuk mahasiswa akan sangat membantu penyebaran baik gagasan maupun praktik pemberdayaan. Bahkan, kegiatan kurikuler seperti KKN dan PKL pun, bisa saja diisi dengan materi pemberdayaan masyarakat secara proporsional. Lebih lanjut, kerja sama mahasiswa dengan LSM dapat dibuat sehingga terjadi sinergi dan *linkage* antardua kekuatan sosial ini. Dengan adanya *linkage* seperti itu, mahasiswa akan tampil kembali sebagai kekuatan pembaru di dalam masyarakat kendatipun mungkin menggunakan perspektif yang berbeda dengan gerakan mahasiswa di masa lalu.

Dalam pelaksanaannya, kiprah pemberdayaan *civil society* oleh mahasiswa sebaiknya dimurai dari lingkungan mereka sendiri, yaitu dengan mendorong tercip tanya kampus yang mandiri dan sebagai pusat keunggulan (*center of excellence*) serta ruang publik bebas. Sebagai pusat keunggulan, bukan saja kampus menghas,kan produk berbobot daram bidang keilmuan tetapi juga kecendekiawanan dalam pengertiannya yang sejati. Untuk itu, kampus sudah sepatutnya dibebaskan dari intervensi birokrasi yang terlalu besar dan kecenderungan sebagai agen komoditas pengetahuan. Kebebasan akademis dan ruang publik bebas yang menjadi ciri universar kampus sudah semestinya dipelihara dan dipertahankan agar iklim yang kondusif bagi pertukaran pikiran yang memiliki relevansi bagi upaya perubahan masyarakat dan kebebasan unfuk memperoleh kemampuan melakukan kajian akademis yang memiliki kadar objektivitas dan kedalaman analisis yang tinggi tetap lestari.

Jika kampus telah dapat dikembalikan fungsinya sebagai pusat

keunggulan dalam pengertian di atas, maka mahasiswa akan memperoleh kembali jati dirinya sebagai agen perubahan sosial yang selama lebih dari dua dasawarsa mengalami degradasi. Dengan diperolehnya kemampuan-kemampuan seperti itulah mahasiswa akan secara langsung maupun tak langsung telah berperan serta dalam pemberdayaan *civil society* di Indonesia. [***]

12 Reformasi dan Pemberdayaan Civil Society

Latar Belakang

Gerakan reformasi yang bergulir di tanah air kita saat ini sedang berada pada sebuah fase atau tahapan paling krusial yang akan menentukan apakah ia akan benar-benar menghasilkan sebuah perubahan fundamental dan menyeluruh dalam tata kehidupan politik, ekonomi, hukum dan sosial, ataukah sebaliknya. Fase tersebut ditandai dengan pertarungan antara beberapa kekuatan yang ingin muncul sebagai kekuatan dominan yang pada gilirannya nanti akan menjadi penentuan fase penataan dan normalisasi di masa depan. Dalam fase yang sekarang, kekuatan-kekuatan yang sedang bertanding terdiri atas kekuatan sisa-sisa rezim lama (*the ancient regime*) di satu pihak dan berbagai kekuatan pembaharuan dalam masyarakat di pihak lain.

Dalam kondisi seperti ini, maka terjadi tarik ulur, konsesi-konsesi, dan perebutan-perebutan posisi politik dari masing-masing kekuatan sampai pada akhirnya terjadi semacam kristalisasi kekuatan-kekuatan yang kemudian muncul sebagai pemenang akhir. Mungkin saja kekuatan terakhir ini terdiri atas satu koalisi yang berisi berbagai kekuatan politik,

tetapi juga bukan tidak mungkin hanya beruiud kekuatan reformatif, tetapi bukan tak mungkin yang muncul adalah kelanjutan atau metamorfose dari rezim lama.

Dengan demikian, sangatlah urgen kiranya untuk mencermati serta menyikapi secara kritis proses yang sedang terjadi pada fase ini. Apalagi jika kita menginginkan hasil dari reformasi menyeluruh adalah munculnya sebuah bangunan sistem politik yang dapat menopang proses demokratisasi serta menjadi wahana bagi pemberdayaan *civil society* Untuk keperluan tersebut, makalah pendek ini mencoba mendiskusikan Proses reformasi yang sedang berjalan dan prospek pemberdayaan *civil society* dalam konteks pertarungan kekuatan-kekuatan politik yang ada dewasa ini. Dalam makalah ini pertama-tama akan dipaparkan kondisi *civil society* di bawah rezim lama dan persoalan-persoalan apa saja yang dihadapi dalam rangka melakukan pemberdayaannya. Setelah itu akan didiskusikan kemungkinan reformasi yang berlangsung apakah akan berdampak positif atau negatif, dan akhimya bagaimana upaya-upaya pemberdayaan di masa depan yang mesti dilakukan terlepas apakah reformasi berhasil atau gagal.

Kondisi Civil Society di bawah Orde Daru

Sebagaimana kita ketahui dari pengalaman-pengalamar kesejarahan bangsa-bangsa yang telah maju dan demokratis keberadaan *civil society* yang kuat dan mandiri merupakan salah satu landasan pokok bagi ditegakkannya sistem politik demokrasi. C*ivil society* di sini didefinisikan sebagai wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dengan ciri-ciri kesukarelaan, keswadayaan, keswasembadaan, dan kemandirian berhadapan dengan negara. Dengan tumbuh dan berkembangnya *civil society* yang kuat dan mandiri dimungkinkan terwujudnya kemampuan mengimbangi dua kekuatan yang cenderung intervensionis, yaitu negara dan pasar. Dengan berkembangnya *civil society* yang kuat maka dimungkinkan pencegahan terhadap dampak-dampak negatif dari dua kekuatan tersebut sehingga kehidupan masyarakat demokratis tetap terjaga. Dari pihak negara, kemungkinan monopoli atau dominasinya akan mengakibatkan hilangnya

kemandirian pribadi dan merosotnya karsa-karsa bebas di dalamnya yang sebetulnya sangat penting bagi kehidupan demokrasi. Dampak negatif dari negara yang terlalu intervensionis adalah ketergantungan yang sangat tinggi dari kelompok-kelompok dalam masyarakat dan pribadi-pribadi kepadanya. Akibatnya, bukan saja masyarakat menjadi kehilangan semangat (elan) vitalnya, tetapi negara sendiri pada akhimya harus menanggung beban terlalu berat sehingga rentan terhadap krisis.

Sementara itu dampak negatif dari kekuatan ekonomi pasar adalah atomisasi dan pasifikasi masyarakat yang mengakibatkan memudarnya perekat komunitas. Kapitalisme yang pada intinya menuntut individu dibebaskan sepenuhnya agar dapat mencari kepuasan, pada gilirannya mendorong terjadinya kompetisi yang tidak sehat di dalam masyarakat serta memungkinkan melebamya jurang yang memisahkan antara si miskin dan si kaya. sistem politik yang mengabaikan kenyataan seperti ini dan tidak mampu melakukan pengawasan atasnya, kendatipun di luar tampak demokratis tetapi di daram sejatinya mengidap penyakit kronis yaitu alienasi kaum lapis bawah dan kelangkaan partisipasi yang murni dari mereka.

Karena itu, untuk mengurangi dan mengantisipasi ekses-ekses tersebut *civil society* menjadi penting. Ia dapat menjadi benteng yang menolak intervensi negara yang berlebihan melalui berbagai asosiasi, organisasi dan pengelompokkan bebas di dalam masyarakat serta keberadaan ruang-ruang publik yang bebas (*the free public sphere*). Melalui kelompok-kelompok mandiri itulah masyarakat dapat memperkuat posisinya *vis-a-vis* negara dan melakukan transaksi-transaksi wacana sesamanya. Sedangkan melalui ruang publik bebas, anggota masyarakat sebagai warga negara yang berdaulat (baik individu maupun kelompok) dapat melakukan kontrol dan pengawasan terhadap negara. Pers dan forum-forum diskusi bebas yang dilakukan oleh cendekiawan, mahasiswa, pemimpin agama, dan sebagainya ikut berfungsi sebagai pengontrol kiprah negara.

Dalam pada itu, *civil society* yang di dalamnya bermuatan nilai-nilai moral tertentu, akan dapat membentengi masyarakat dari gempuran sistem

ekonomi Pasar. Nilai-nilai itu adalah kebersamaan, kepercayaan, tanggung iawab, toleransi, kesamarataan, kemandirian, dan seterusnya. Dengan masih kuatnya nilai kepercayaan dan tanggung jawab publik, misalnya, maka akan dapat dikekang sikap keserakahan individual yang dicoba untuk dikembangkan oleh sistem ekonomi pasar melalui konsumerisme. Dengan diperkuatnya nilai toleransi dan kesamarataan, maka akan dapat dikontrol kehendak-kehendak eksploitatif yang menjadi salah satu motor penggerak kapitalisme.

Walhasil, *civil society* baik pada tataran institusional maupun nilai ideal menjadi landasan kuat bagi bangunan demokrasi partisipatoris dan substantif, bukan hanya demokrasi prosedural dan formal belaka. C*ivil society* yang kuat akan mampu mendorong proses politik bukan sebatas ritual atau rutinitas yang hampa makna, karena ia akan selalu mempertanyakan substansi dari setiap proses. C*ivil society* juga akan mendorong terciptanya sistem ekonomi yang peka terhadap distribusi bukan hanya pertumbuhan, kesejahteraan umum bukan kesejahteraan perseorangan atau kelompok tertentu, kelestarian bukan kehancuran ekosistem, dan tanggap terhadap pengembangan *si lemah* ketimbang hanya mendukung pengembangan *si kuat*.

Rezim Orde Baru yang dibentuk, dikembangkan dan dipertahankan semenjak tahun 1967 sampai dengan mundurnya Soeharto tanggal 21 Mei 1998 yanglalu merupakan rezim yang memiliki ciri-ciri yang sama dengan banyak rezim birokratis otoriter di dunia ketiga. Diantara ciri-ciri tersebut adalah keberadaan negara yang sangat dominan dan mempunyai kekuatan penetrasi sangat luas dalam hampir segala dimensi kehidupan serta terjadinya depolitisasi dalam skala massif dalam batang lubuh masyarakat. Sebagai konsekuensinya, pertumbuhan dan perkembangan *civil society* senantiasa mengalami kendaia baik struktural maupun kultural sehingga ia tetap lemah. Karena itulah pertumbuhan dan perkembangan sistem politik demokratis senantiasa berada pada bentuk luar atau institusional dan idak mampu berkembang secara substantif dan partisipatoris. Negara, yang kemudian menjadi satu dengan kekuasaan satu orang menjadi pemegang

monopoli baik pada aras_wacana maupun praksis kehidupan politik, ekonomi, dan sosial-budaya kita. Melalui strategi-strategi korporatisasi, kooptasi, dan hegemoni, politik depolitisasi dilancarkan dengan sistematis dan efektif. Pengelompokan politik, ekonomi dan sosial, dalam bentuk orsospol dan ormas, diatur sedemikian rupa sehingga sulit untuk melepaskan diri dari kontrol dan pengawasan negara. Kepemimpinan politik dan sosial dimasukan dalam kontrol yang sama melalui jaringan kooptasi dan jika menolak akan dihadapkan pada represi baik fisik maupun psikis. Hegemoni mengenai ideologi negara, pembangunan, keamanan nasional, dan seterusnya dipergunakan untuk memobilisasi kesepakatan (*consent*) dari anggota masyarakat terhadap kebijakan politik, ekonomi, dan sosial yang dibuat oleh negara.

Akibat langsung terhadap perkembangan *civil society* jelas sangat negatif. Dengan kontrol yang sangat kuat terhadap organisasi politik, ekonomi, dan sosial berarti secara institusional *civil society* di Indonesia telah dihalang-harangi pertumbuhannya dan dikontaminasi batang tubuhnya. Kalaupun *civil society* hidup, maka keberadaannya mirip sebuah bonsai yang hanya sedap dipandang, tetapi tidak merupakan pohon yang asli. Dengan lain perkataan *civil society* di Indonesia kehilangan jati diri dan ruhnya sebagai kekuatan yang seharusnya mampu membentengi masyarakat dari intervensi negara. Karena kaum cendekiawan, mahasiswa dan sebagainya mengalami berbagai distorsi dan paradoks. Kelas menengah, misalnya, tetap merupakan kelas yang tidak banyak berperan dalam proses pembaharuan sosial dan politik karena ketergantungan mereka kepada negara. Kaum cendekiawan pun terbelah-belah oleh primordialisme dan kepentingan politik sesaat sehingga mengurangi kemampuan mereka sebagai aktor perubahan. Justru yang teqadi adalah bermuncurannya organisasi kecendekiawanan yang sejatinya adalah pembungkus kepentingan politik sektarian.

Tetapi yang tebih memprihatinkan adalah hancurnya landasan nilai yang semestinya menopang *civil society*. Di bawah Orde Baru, kultur dan sistem nilai yang menopang sebuah kehidupan publik yang sehat mengalami kemerosotan besar. Dalam hal ini, kepercayaan dan tanggung jawab publik

(*public responsibility and trust*), yang merupakan ruh sebuah komunitas politik demokrasi, mengalami degradasi disebabkan semakin sempibrya ruang untuk berpartisipasi. penetrasi negara dalam wilayah-wilayah privat, seperti agama dan keluarga, misalnya, sangat berperan besar bagi hilangnya kemandirian dan rasa percaya kepada institusi publik. Tambahan lagi politisasi terhadap agama dan kelompok agama ikut menciptakan suasana kekhawatiran dan bahkan ketakutan bagi sementara anggota masyarakat yang merasa tidak beda di dalamnya. Tak pelak lagi kecenderungan alienasi, atomisasi, dan apati anggota-anggota masyarakat telah memperlemah daya tahan mereka ketika berhadapan dengan penetrasi negara. Masyarakat di lapis bawah, terutama, cenderung untuk bersikap *nrimo* atau kalau *toh* berusaha bertahan mereka lebih mengutamakan keselamatan pribadi, bukan keselamatan bersama.

Dalam *civil society* seperti inilah gerakan reformasi muncur dan didorong oleh krisis ekonomi yang menghancurkan salah satu basis legitimasi orde Baru yang paling penting. Mahasiswa sebagai kekuatan poritik moral berhasil mendorong terbukanya Pintu pertama bagi proses reformasi, yaitu turunnya Soeharto dari kepresidenan. Fase berikutnya, yaitu kontestasi antara kekuatan reformasi dan kekuatan *status quo* masih sedang berlangsung. Dan disinilah sejatinya masa depan pemberdayaan *civil society* ikut ditentukan. Jika pihak pertama yang unggul, maka kemungkinan pemberdayaan tersebut semakin terbuka, namun jika pihak kedua yang berhasil maka perkembangan *civil society* di negeri ini akan menghadapi semakin banyak kendala.

Format Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society

Terlepas dari apa yang akan terjadi pada fase-fase berikutnya dari proses reformasi yang sedang berlangsung, satu hal yang pasti adalah bahwa pemberdayaan *civil society* adalah sebuah keniscayaan apabila bangsa ini ingin bertahan dan sekaligus menjadi bangsa yang demokratis. untuk itu, sambil terus mengikuti secara saksama dan memperjuangkan proses reformasi ini, upaya-upaya pemberdayaan tak dapat ditinggalkan.

Strategi pemberdayaan *civil society* di Indonesia dapat dikembangkan meialui beberapa tahapan. Tahap pertama adalah pemetaan atau identifikasi permasalahan dasar menyangkut perkembangan civil society, khususnya kelompok-kelompok strategis di dalamnya yang harus mendapat prioritas. Pada tahap ini diupayakan penelitian atau kajian yang mendalam baik secara umum maupun khusus terhadap potensi-potensi yang ada dalam masyarakat untuk menumbuh-kembangkan *civil society*. Umpamanya pemetaan terhadap segmen-segmen kelas menengah yang dianggap dapat menjadi basis bagi tumbuhnya *civil society* berikut organisasi di dalamnya. Kajian dan penelitian semacam ini sangat penting agar kita dapat dengan segera melakukan proses recoaery dan penataan kembali setelah munculnya kesempatan karena jatuhnya rezim otoriter di bawah Soeharto.

Tahap kedua adalah menggerakkan potensi-potensi yang telah ditemukan tersebut sesuai dengan bidang atau garapan masing-masing. Misalnya bagaimana menggerakkan komunitas pesantren di wilayah-wilayah pedesaan agar mereka ikut memperkuat basis ekonomi dan sosial lapisan bawah. Dalam tahapan ini, jelas harus terjadi reorientasi dalam model pembangunan sehingga proses penggerakan sumber daya di lapisan bawah tidak lagi berupa eksploitasi karena pola *top-down*. Justru dalam tahapan ini sekaligus diusahakan untuk menghidupkan dan mengaktifkan ke swadayaan masyarakat yang selama ini terbungkam. Pendekatan-pendekatan partisipatoris harus dipakai *civil society* dan dalam hal ini bantuan dari lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) menjadi sangat krusial. Tentu saja, LSM yang dimaksud di sini bukanlah LSM yang hanya berorientasi kepada program saja tetapi luga pada pemberdayaan.

Pada tingkat kelas menengah, tahapan kedua ini diarahkan kepada penumbuhan kembali jiwa *entrepreneur* yang sejati sehingga akan muncul sebuah kelas menengah yang mandiri dan tangguh. Potensi demikian sudah cukup besar dengan semakin bertambah banyaknya generasi muda yang berpendidikan tinggi dan berpengalaman dalam bisnis yang berlingkup global. Para profesionai muda ini, menurut hemat saya, akan menjadi tulang punggung utama kelas menengah baru yang memiliki kepedulian besar

terhadap kemandirian dan pemberdayaan. Hal ini dibuktikan antara lain oleh munculnya kelompok solidaritas Profesional muda yang mendukung gerakan reformasi. Mereka menuntut transparansi dan kemandirian dalam dunia bisnis di samping menuniukkan kepedulian terhadap nasib rakyat felata di lapisan bawah.

HaI yang sama berlaku juga bagi organisasi kemasyarakatan yang telah berjasa menjadi saluran aspirasi masyarakat selama ini, seperti organisasi-organisasi sosial keagamaan dan LSM.Pemberdayaan kelompok ini sangat penting artinya karena merekalah yang biasanya berada di garis depan dalam membela nasib kaum tertindas. Melalui aktivitas-aktivitas mereka, misalnya, permasalahan sosial seperti kemiskinan, keterbelakangan dan kebodohan diatasi walaupun tentu tidak secara tuntas. Kelompok inilah yang menyuarakan aspirasi masyarakat tertindas baik secara langsung kepada pemerintah maupun kepada publik secara keseluruhan. Sulit dibayangkan seandainnya pihak-pihak seperti gereja, pesantren, LSM, dan sebagainya ini tidak hadir di tengah-tengah masyarakat pada saat proses penindasan atas nama pembangunan ekonomi dan modernisasi berlangsung.

Pihak lain yang penting untuk dilibatkan pada tahapan ini adalah media massa yang berperan sebagai wilayah publik bebas yang menjadi tempat transaksi wacana publikc. Media massa yang tidak terkontrol secara ketat dan selalu dalam ancaman pemberangusan oleh negara merupakan instrumen bagi proses pemberdayaan *civil society* Sebab di sana dimungkinkan penyaluran aspirasi dan pembentukan opini mengenai permasalahan yang berkaitan dengan kepentingan-kepentingan publik di samping sebagai alat kontrol terhadap kekuasaan negara. Dengan tumbuhnya media massa yang memiliki kebebasan cukup luas, maka kehidupan publik akan senantiasa mengalami penyegaran dan masyarakat pun memiliki ruang untuk mengutarakan aspirasinya. Tentu saja, media massa iuga memerlukan pengawasan dari publik sehingga ia tidak menjadi alat manipulasi kepentingan si pemilik, baik bagi penyebaran gagasan-gagasan dan informasi tertentu maupun sebagai bagian dari bisnis. Media

massa yang tidak terkontrol sama sekali justru akan memiliki kemampuan *agenda setting* yang sangat kuat sehingga bisa mendistorsi kehidupan politik.

Tahap ketiga dalam upaya pemberdayaan jangka paniang adalah mengupayakan agar seluruh elemen *civil society* memiliki kapasitas kemandirian yang tinggi sehingga secara bersama-sama dapat mempertahankan kehidupan demokrasi. *Civil society* yang seperti ini dapat menjadi sumber input bagi masyarakat politik (*political society*), seperti orsospol, birokrasi, dan sebagainya dalam pengambilan setiap keputusan publik. Pada saat yang sama, *political society* juga dapat melakukan rekruitmen politik dari kelompok-kelompok dalam *civil society* sehingga kualitas para politisi dan elite politik akan sangat tinggi. Hubungan antara *civil society* dan *political society*, dengan demikian, adalah simbiose mutualistis dan satu sama lain saling memperkuat bukan menegaskan. Tentu saja diperlukan waktu yang cukup lama untuk menghasilkan hubungan semacam ini, karena situasi ini mengandaikan telah terjadinya keseimbangan antara negara dan rakyat.

Proses pemberdayaan *civil society* akan tergantung kesuksesannya kepada sejauh mana format politik pasca reformasi dibuat. Jika format tersebut hanya mengulangi yang lama, kendati dengan ornamen-ornamen yang berbeda, maka pemberdayaan *civil society* juga hanya akan berupa angan-angan belaka. Sayangnya, justru prospek inilah yang tampaknya sedang di atas angin. Kemungkinan terjadinya pemulihan dan konsolidasi rezim Lama (*a recovery and consolidation of the ancient regime*) masih cukup besar menyusul menguatnya pemerintah transisi di bawah Habibie dan melemahnya kelompok pro-demokrasi. Yang terakhir ini semakin diperparah oleh kenyataan makin terasingnya mahasiswa, yang notabene adalah ujung tombak proses reformasi, dari kelompok yang menginginkan perubahan. Mahasiswa, akhir-akhir ini kelihatan harus bekerja sendiri di dalam menuntut terjadinya reformasi total, sementara para tokoh pro-reformasi sibuk dengan mainan baru berupa parpol, atau asyik dengan agenda-agenda politik sendiri.

Akibatnya, pemerintah Habibie semakin hari semakin menampilkan diri sebagai *agenda setter* dari reformasi sementara kaum pro-reformasi

hanya menjadi pihak yang mereaksi, dan itupun sering kelihatan kedodoran. Hasilnya, berbagai kebijakan yang semestinya berlawanan dengan semangat reformasi pada akhirnya diberlakukan, seperti kita lihat dalam kasus UU Kebebasan Berpendapat, dan mungkin UU Politik. Dalam kasus yang terakhir ini, pihak pro-reformasi, kecuali mahasiswa, malahan tidak kelihatanbatang hidungnya di DPR dan bersikap pasif. Pihak LSM yang memiliki kepedulian terhadap reformasi pun masih sedikit sekali yang mengutarakan pendapatnya mengenai paket UU yang jelas akan menentukan format politik kita nanti.[***]

13 Ambisi Totaliter

Sensor Pers: Simptom Politik Totaliter

Kasus somasi terhadap *Kompas* cukup mengejutkan. Karena ia adalah bentuk sensor yang dilakukan oleh masyarakat yang bisa membuat kehidupan pers kita semakin terpuruk. Jika pembredelan terhadap pers sebagaimana dialami oleh *TEMPO, Editor, Detik, Sinar Harapan, Prioritas*, dan lain-lain telah cukup mengguncangkan dunia pers kita, dampak negatif kasus somasi akan lebih besar lagi. Ia adalah sebuah simptom dari sebuah visi politik totaliter yang akan merobohkan sendi-sendi kehi dupan demokrasi negeri ini.

Setidaknya, ada dua alasan mengapa demikian. *Pertama,* somasi itu telah menunjukkan adanya sekelompok elite masyarakat yang mengangkat dirinya sebagai polisi kebenaran dengan dalih membela kepentingan umat. *Kedua,* somasi itu berhasil karena adanya pihak yang bersedia menjadi korban tekanan dengan melupakan tanggung jawab publik.

Seperti diketahui, somasi itu berawal dari tajuk *Kompas* mengenai keterlibatan Front Keselamatan Islam (FIS) dalam kemelut politik di Aljazair yang diwarnai kekerasan dan cara- cara teror dan terah menelan korban jiwa ribuan rakyat tak berdosa. Tajuk itu sendiri, menurut saya,

cukup fair. Orang boleh saja tidak sepakat dengan perspektif teori dan kesimpulan si penulis tajuk. Saya, umpamanya, merasa kurang puas dengan analisis tajuk itu karena di sana tekanan lebih besar kepada keterlibatan FIS, dan agak kurang menyoroti perilaku brutal pasukan pemerintah .Aljazair dalam operasi-operasi menghancurkan terorisme. Namun, saya tak akan buru_buru menuduh bahwa analisis Kompas adalah tendensius, berbau SARA, dan dengan sengaja menciptakan citra buruk terhadap Islam, seperti yang dilakukan oleh Ketua Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), A. Sumargono. Tuduhan semacam itu bukan saja sepihak dan bersifat menghakimi, tetapi juga mengandung prasangka yang sulit dibuktikan.

Yang menyedihkan, dengan bekal syak wasangka semacam itu dilakukan mobilisasi dukungan dari para tokoh dan aktivis muslim yang kemudian membentuk Tim Pembela Islam (TPI). TPI inilah yang kemudian mengklaim sebagai wakil umat Islam dan melancarkan somasi terhadap *Kompas*. Hasilnya, seperti kita tahu, sebuah piagam perdamaian antara TPI dan *Kompas* diteken, dan iklan permintaan maaf kepada umat Islam pun dipasang oleh pihak terakhir. Hebatnya, *Kompas* bukan saja mesti 'mengaku dosa' dalam hal tajuk tentang politik di Aljazair, tetapi juga merembet ke soal lain seperti UU perkawinan.

Kompas tampaknya memilih "jalan damai" ketimbangmengupayakan penyelesaian yang lebih ksatria melalui debat publik atau jalur hukum. Mengapa demikian, hanya Kompas yang tahu. Sementara itu, di luar, spekulasi marak. Umpamanya, jalan damai ditempuh karena trauma kasus *Monitor* masih menghantui koran terbesar tersebut. Yang lain, konon, adanya kekhawatiran; jika kasus ini tak segera usai, bukan tidak mungkin pihak *Kompas* akan mengalami tekanan-tekanan politis dari umat Islam, termasuk ancaman kekerasan dari kelompok-kelompok garis keras.

Terlepas dari munculnya spekulasi tersebut, menurut hemat saya, dengan menempuh cara semacam itu, *Kompas* sejatinya telah mencederai kehidupan demokrasi kita yang masih ringkih dan rmtan ini. Apa pun alasannya, koran yang dipimpin Jakob Oetamaini tak bisa mengelak dari

tanggung jawab publik sebagai pilar demokrasi yang semestinya mencoba bertahan dari setiap upaya pengebirian kebebasan berpendapat dan *rule of law*. Dengan menerima begitu saja yang dikehendaki oleh TPl. *Kompas* sebenarnya telah tidak jujur terhadap dirinya sendiri dan menyia-nyiakan kepercayaan publik. Ia telah mendahulukan kepentingan pribadi dengan mengorbankan kredibilitas dan harga diri (*dignity*)-nya sebagai sebuah media yang diakui atau tidak, menjadi besar karena kepercayaan publik.

Di pihak lain, munculnya TPI dan somasi yang dilancarkan juga akan menjadi preseden kurang sehat bagi kehidupan demokrasi. Dari tataran legal prosedural, TPI telah memberi contoh kurang baik karena mengabaikan penggunaan hak jawab. Dari tataran politik, klaim TPI bahwa pihaknya mewakili umat Islam bisa membawa dampak pencitraan negatif terhadap kapasitas berdemokrasi yang dimiliki oleh mayoritas. Lebih jauh, klaim tersebut sejatinya masih dapat dipertanyakan validitasnya sebab sulit untuk dibuktikan secara empiris. Kalaupun ada keterlibatan sebagian pemimpin dan aktivis Islam, barangkali, TPI lebih tepat mengklaim sebagai wakil beberapa gerakan Islam di negeri ini yang merasa dirugikan oleh Tajuk Rencana *Kompas*. Tetapi, itu sama sekali belum berarti bahwa seluruh umat merasa dirugikan,karena spektrum umat yang demikian luas dan pemahaman yang heterogen.

Jika ditarik lebih jauh, kasus somasi seperti ini adalah potret yang paling jelas dari semakin mudahnya kelompok-kelompok kepentingan memakai identitas sebagai instrumen untuk menggolkan agenda-agenda dan kepentingan politik mereka. Hal ini pada gilirannya akan merusak proses pengembangan wawasan kebangsaan yang inklusif dan demokrasi yang menuntut dikuranginya bias-bias ideologis berdasarkan identitas eksklusif yang dikembangkan dari primordialisme. Khususnya agama, semestinya, ditempatkan sebagai sumber moralitas politik yang menjunjung tinggi keadilan, kesamarataan, dan persaudaraan, bukannya malah diubah menjadi perangkat ideologi yang eksklusif dan menafikan eksistensi yang lain.

Jika kasus-kasus somasi seperti ini tak terkontrol, tak pelak lagi, batang tubuh politik kita akan menderita lesu darah, membuat kondisinya rentan terhadap segala penyakit. Dan, penyakit terbesar yang akan datang adalah ambisi-ambisi totaliter dari kelompok-kelompok masyarakat yang entah karena posisinya merasa punya klaim untuk memaksakan kehendaknya sendiri.

Ambisi Totaliter

Ambisi totaliter, menurut Hannah Arendt dalam buku The Oigtn of Tofulrtarianism, akan subur jika tidak ada perlawanan dari Ambisi Totaliter 159 tidak ada awalan fo totali origim totaliratiannism bagung. Dalam masyarakat sendiri. Sikap rela menjadi korban dengan dalih menyelamatkan epentingan pribadi dan kelompok adalah makanan empuk rezim-rezim totaliter. pengalaman kaum yahudi di bawah Hitler dan warga negara-negara blok soviet di bawah rezim komunis adalah perajaran terbaik. Keduanya dengan mudah menjadi sasaran ambisi totaliter karena keengganan mereka melakukan perlawanan semenjak dini. Manakala totaliterisme sudah berkembang dan mengakar, mereka jugalah yang menanggung akibatnya, yaitu eksterminasi dan genosida.[***]

Bagian III:
Islam dan Pemberdayaan Civil Society di Indonesia

14 Islam dan Pemberdayaan Politik Umat: Refleksi atas Pemikiran Gus Dur

Pengaruh Pemikiran Gus Dur

Di dalam dunia pemikiran dan wacana politik Indonesia mutakhir, nama Gus Dur telah malang melintang selama lebih dari dua dasa warsa. Selain karena pandangan-pandangan dan kiprahnya yang sering mengejutkan baik kawan maupun lawannya, juga karena kekuatannya untuk melampaui batas-batas kultural dan geografis di mana dia berasal. Yang terakhir ini semakin diakui oleh para pengamat dan pakar yang khusus mengkaji pemikiran dan politik Islam di negeri ini.

Setidaknya, tiga disertasi yang telah diselesaikan atau diterbitkan di tiga benua (AS, Australia, dan Eropa) mengkonfirmasikan asumsi di atas. Disertasi Douglas E. Ramage yang telah terbit dalam bentuk buku, *Politics in Indonesia: Islam, Democracy and The Ideology of Tolerance (1995),* disertasi Greg Barton tentang *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*, dan disertasi Andree Feilard tentang NU yang baru terbit di Paris, *Islam et Pouvoir dans l'Indonesia Contemporaine (1995)* bersepakat tentang kuatnya pengaruh pemikiran Gus Dur dalam wacana dan kiprah politik mutakhir.

Pada dasarnya politik pemikiran Gus Dur bisa dipahami sebagai produk dari pergumulan intensifnya dengan tiga kepedulian utama: revitaliasi khazanah Islam tradisional *ahlussunnah wal jama'ah*, khususnya yang dipahami dan dikembangkan oleh NU; keterlibatan dalam wacana dan kiprah modernitas; dan pencarian jawaban atas persoalan konkret yang dihadapi umat Islam bangsa Indonesia.

Yang pertama terlihat bahwa sejak awal pemikirannya, kata kunci yang sering dipakai Gus Dur adalah "dinamisasi". Greg Barton dari Universitas Deakin, Australia, mengatakan bahwa istilah dinamisasi yang dipergunakan Gus Dur pada tahun 70-an merupakan sebuah terobosan kreatif, lewat mana khazanah Islam tradisional dapat digali untuk menjawab tantangan-tantangan dunia modern, termasuk di bidang politik. Islam tradisional, yang sering dianggap konservatif dan menolak pembaharuan (*tajdid*), oleh Gus Dur justru dianggap sebagai salah satu kelompok yang paling siap mengantisipasi perubahan dalam masyarakat Indonesia. untuk itu, yang diperlukan adalah proses pendinamisasian terhadap nilai-nilai yang dimilikinya. *Dinamisasi* berarti *penggalakan kembali* nilai-nilai hidup positif yang telah ada dan pergantian nilai-nitai lama dengan nilai-nilai baru yang dianggap *lebih sempurna.*

Hemat saya, salah satu nilai yang berhasil didinamisasikan Gus Dur dalam melakukan pembaharuan dalam bidang politik adalah komitmen kemanusiaan (*humanitarianism*, *insaniyyah*) yang ada dalam aiaran Islam. Dalam Pandangan Gus Dur, nilai itu bisa digunakan sebagai dasar bagi penyelesaian tuntas persoalan utama kiprah Politik umat, yakni posisi komunitas di dalam sebuah masyarakat modem dan pluralistik di Indonesia. Humanitarianisme Islam pada intinya menghargai sikap toleran dan memilikt kepedulian yang kuat terhadap kerukunan social (*social harmony*). Dari kedua elemen asasi inilah sebuah modus keberadaan politik komunitas Islam negeri ini harus diupayakan.

Modus keberadaan politik yang diperjuangkan oleh Gus Dur secara konsisten adalah komitmen terhadap sebuah tatanan politik nasional yang dihasilkan oleh proklamasi kemerdekaan, di mana semua warga negara

memiliki derajat yang sama tanpa memandang asai-usul agama, ras, etnis, bahasa dan jenis kelamin. Konsekuensinya, politik umat Islam di Indonesia pun terikat dengan komitmen tersebut. Segala bentuk eksklusivisme, sektarianisme, dan privilege-previlege politik harus dijauhi. Termasuk di sini adalah pemberlakuan ajaran agama melalui negara dan hukum formal, demikian pula ide proporsionalitas dalam perwakilan di lembaga-lembaga negara. Tuntutan-tuntutan semacam ini jelas berlawanan dengan asas kesetaraan (*egalitarianism*) bagi warga negara.

Implikasi lain dari komitmen terhadap asas kesetaraan ini adalah penolakan Gus Dur terhadap ide pembentukan masyarakat dan negara Islam sebagai tuiuan umat di Indonesia. Menurutnya, kedua ide tersebut pada prinsipnya memiliki persamaan tujuan: formalitas aiaran Islam dalam masyarakat lewat perangkat hukum. Ini berarti keinginan untuk menegakkan sebuah komunitas politik yang eksklusif di luar jangkauan hukum obyektif yang diberlakukan kepada seluruh warga negara. Hasrat tersebut terang tidak konsisten dengan semangat UUD 1945 yang hanya mengakui komunitas politik tunggal, yaitu warga negara Indonesia. Karenanya,bagi Gus Dur, seperti dikemukakan oleh Douglas Ramage, sebuah masyarakat Islam tidak perlu ada di negeri ini. Yang harus diperjuangkan oleh umat dalam politik adalah sebuah masyarakat Indonesia dimana "umat Islam yang kuat, dalam pengertian berfungsi dengan baik" sebagai warga negara yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan yang lain.

Agama Vis a Vis Proyek Pencerahan

Pandangan ini memiliki implikasi yang radikal di dalam pemikiran politik Islam di Indonesia, bahkan di dunia Islam umumnya. Ia bahkan lebih radikal ketimbang pandangan politik Nurcholish Madjid yang sudah dipandang "liberal" itu. Akar modernisme Islam masih cukup kuat dalam pemikiran Nurcholish sehingga jika disimak dengan saksama, ide pembentukan sebuah masyarakat Islam masih diterimanya paling kurang sebagai sebuah komunitas yang dibayangkan (*imagined community*). Tentu

saja, dalam hal ini wawasan kebangsaan dan kapasitas toleransi yang tinggi terhadap yang lain akan disyaratkan.

Toh, "konsesi" semacam itu saya yakin tetap akan ditolak oleh Gus Dur. Sebab ia masih belum bergerak jauh dari pemahaman eksklusif dan karenanya tidak mampu menjamin pusnya hasrat dan ambisi sektarian dalam batang tubuh umat. Dalam hal komitmen terhadap asas kesetaraan ini, umat Islam harus benar-benar total. Karena tanpa itu, kecurigaan dari luar dan sikap-sikap sektarian dari dalam tak mungkin bisa dihapuskan.

Sampai di sini, jelaslah bahwa pergulatan dengan warisan Islam tradisional telah memungkinkan Gus Dur melakukan sebuah terobosan pemikiran politik yang melampaui batas-batas kelompok tradisional dan modernis. Sepintas lalu, ia memiliki kemiripan dengan pemikiran politik yang modern yang bersumber pada filsafat humanisme sekuler. Kalau dicermati lebih jauh akan salah besar bila orang mengganggap pemikiran Gus Dur hanya setali tiga uang belaka dengan pemikiran politik sekuler. salah satu perbedaan esensial antara keduanya adalah pifakan transendental pemikiran Gus Dur, suatu yang jelas absen dalam pemikiran sekuler. Hanya saja pijakan ini dibarengi dengan sebuah pemahaman obyektif atas perkembangan masyarakat modern di mana dominasi agama sebagai alat penjelas realitas mendapat tantangan berat. Ini berarti diperlukannya penyesuaian-penyesuaian dan pembaruan-pembaruan dalam aplikasi di dalam dunia nyata, bila nilai-nilai bersumber pada agama ingin tetap dicarikan relevansi di alam modern.

Di sini pulalah letak pergelutan pemikiran Gus Dur dengan sisi kedua segitiga yang disebut di muka: perkembangan dunia modern yang dinominasi oleh pemikiran sekuler dan semangat pencerahan (*enlightenment*). Umat dan pemimpin Islam mendapatkan diri mereka dalam posisi defensif ketika Proses modernisasi meniadi suatu kenyataan tak terelakkan di wilayahnya. Sekulerisasi kehidupan, deferensiasi sosial dan budaya gaya hidup kosmopolit, dan seterusnya, serta merta merubah tatanan lama yang selama ini dianggap pasti. Benturan-benturan yang diakibatkan oleh

perubahan itu, pada gilirannya, mengharuskan pemimpin umat agama mencari jawaban-jawaban bagi umat yang memerlukan pegangan atau bagi kelestarian nilai-nilai dan tradisi.

Pendekatan yang digunakan Gus Dur dalam pergumulan ini, lagi-lagi mencerminkan akar tradisionalnya. Baginya, pendekatan yang terbaik adalah melalui dialog intens dan kritis dengan modernitas untuk mencari titik-titik temu di mana kerja sama antara agama dan proyek pencerahan bisa dilakukan demi kemaslahatan manusia. Bagaimanapun harus diakui bahwa modernitas telah menyumbangkan hasil-hasil yang bermanfaat bagi umat manusia, disamping menghasilkan berbagai akses negatif yang merusak. Salah satu sumbangan terpenting adalah penghargaan tinggi pada kemandirian dan harkat manusia sebagai pribadi. Ini pada gilirannya meretas jalan bagi munculnya ide demokrasi modem dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Bagi Gus Dur, umat dan pemimpinnya semestinya ikut mendukung proyek pencerahan yang positif itu dengan mencari titik temu prinsip-prinsip asasi dalam ajaran. Dalam berbagai tulisan Gus Dur yang terakhir, upaya untuk mencari titik temu ini terlihat jelas. Ini membedakannya dengan sebagian pemikir Islam Indonesia yang cenderung menggunakan pendekatan konfrontatif terhadap apa yang mereka sebut sebagai pengaruh Barat dan filsafat sekuler. Pendekatan semacam ini menolak filsafat dan peradaban Barat secara kategoris karena dipandang tidak mungkin bertemu dengan Islam. Bagi mereka, kebenaran ajaran Islam mengatasi ruang dan waktu karena bersumber dari Tuhan, sementara pemikiran Barat sekuler terbatas dan ciptaan manusia.

Konsekuensinya, dalam menyiasati persoalan konkret muncul perbedaan besar antara Gus Dur dan para penganut pemikiran fundamentalistik itu. Ini misalnya tampak dalam menyiasati permasalahan sekitar perlindungan hak-hak asasi manusia (HAM). Kelompok garis keras Islam menolak universalitas deklarasi PBB tentang HAM dengan dalih bahwa sumbernya adalah filsafat Barat dan sekuler. Mereka justru

mendukung faham relativisme budaya yang, ironisnya, justru dipergunakan oleh negara-negara yang memiliki rekor buruk dalam perlindungan HAM.

Sebaliknya dengan Gus Dur, ia melihat bahwa Islam memiliki prinsip-prinsip dasar universal yang compatible dengan deklarasi PBB. Apa yang disebut sebagai lima prinsip jaminan dasar kehidupan manusia, ternyata termuat dalam berbagai kitab-kitab Fiqh. Mereka mencakup: perlindungan-perlindungan dari tindakan sewenang-wenang di luar hukum, terhadap kaum lemah dari mereka yang kuat, terhadap keluarga dan keturunan, terhadap harta milik pribadi, dan terhadap profesi. Kelima prinsip itu, tak pelak lagi, memiliki kemiripan dan kesejajaran dengan prinsip-prinsip deklarasi universal HAM. Gus Dur menolak paham relativisme budaya karena akan digunakan sebagai pembenaran bagi pelanggaran HAM. Dia menyerukan kepada pemimpin umat Islam untuk ikut memperkuat pelaksanaan HAM di Indonesia melalui kerjasama dengan para aktivis lembaga-lembaga penegakan dan perlindungan HAM seperti LBH, Yapuspam, dan Komnas HAM.

Hal yang sama berlaku dalam menyikapi faham demokrasi. Gus Dur melihat bahwa kritik-kritik cendekiawan Islam terhadap liberalisme sebagai produk pencerahan sering melupakan elemen-elemen positifnya yang juga diakui oleh Islam. Misalnya saja pengakuan terhadap kemandirian individu dan asas kesetaraan. Islam menempatkan tanggung jawab individu dalam posisi sentral di samping mengakui kesetaraan manusia dalam pergaulan sosial.

Tak berarti kemudian bahwa Gus Dur menerima segala produk pencerahan. Sejauh bahwa ia telah menafikan elemen transendental sebagai sumber moral dan etik, maka pencerahan telah ikut bertanggung jawab bagi kemerosotan kualitas kehidupan manusia dan juga kerusakan yang timbul akibat modemisasi. Sebagai contoh paling konkret adalah kapitalisme yang tak dikendalikan oleh etika tanggung jawab. Ia telah bertanggung jawab bagi terjadinya kesenjangan kaya miskin di negara berkembang dan maju, ketidakadilan, dan kerusakan lingkungan hidup. Modernisasi tanpa landasan moral transendental, dalam pandangan Gus

Dur, hanya melahirkan kemajuan fisik namun tak bermakna. Kelemahan dasar proyek pencerahan adalah keterlepasannya dari pijakan transendental yang justru mampu memberi makna dan arah bagi kehidupan manusia melampaui pengalaman-pengalaman empiris belaka.

Pergumulan yang ketiga, yaitu menghadapi proses perubahan cepat yang terjadi di dalam masyarakat Indonesia sebagai akibat proses modemisasi. Khususnya perubahan di dalam wilayah politik (*political sphere*) yang dialami umat Islam di bawah Orde Baru menuntut terobosan kreatif untuk menyelamatkan umat dari kemandegan dan ketakberdayaan. Posisi umat yang semakin lama semakin marjinal dalam kerangka politik formal yang berlaku mengharuskan terjadinya sebuah reorientasi strategis yang pada gilirannya mampu memperdayakan mereka.

Memahami sepenuhnya realitas politik yang ada dalam rangka mengantisipasi perkembangan ke depan bangsa Indonesia, maka target utama Gus Dur adalah perubahan paradigma wacana dan kiprah politik Islam. Titik masuk strategis (*strategic entry points*) pun ditemukan yaitu: pengembangan wawasan kebangsaan, demokratisasi, pembentukan *civil society* yang kuat dan pemberdayaan rakyat bawah.

Seperti dikatakan di depan, Gus Dur memandang wawasan kebangsaan sebagai sebuah kenyataan politis yang tak bisa diganggu gugat. Dalam hal ini, ia harus dipahami sebagai ruang dimana perjuangan politik umat Islam dilakukan. Visi politik inilah yang membuat Gus Dur begitu getol dalam menyuarakan pentingnya komitmen kebangsaan sebagai pijakan pertama bagi umat Islam Indonesia ketika berpolitik. Ini sesuai pula dengan ciri nasionalistik NU sejak didirikannya. Baginya, tanpa adanya komitmen ini maka, di satu pihak, kekhawatiran atau ketakutan terhadap politik Islam akan sulit ditepis. Di pihak lain, sifat perjuangan politik Islam akan tetap eksklusif dan dibayangi oleh tendensi sektarian.

Mengenai demokratisasi, maka arah yang dituju oleh Gus Dur adalah semakin tingginya tingkat partisipasi warga Negara dalam politik. Kecenderungan sistem politik orde Baru adalah negara menjadi semakin

terlibat dalam setiap ihwal kehidupan dan lembaga-lembaga politik formal menjadi mandul sebagai saluran partisipasi warga negara. Gus Dur melihat dampak negatif kecenderungan ini. Baginya, demokratisasi yang berhasil dicapai olehnya adalah sebuah demokrasi semu, di mana keberadaan lembaga polltik dan prosedur-prosedur formal telah dianggap sebagai bukti keterlibatan warga negara dalam proses politik.

Padahal, yang juga penting dalam sebuah sistem demokrasi adalah perwujudan substantif, misalnya dalam kebebasan berbicara, berkumpul dan mengemukakan pikiran. Yang juga penting adalah bagaimana aspirasi dan partisipasi warga Negara bisa tertampung dan tersalur secara normal, bukan melalui jaringan-jaringan korporatisasi dan kooptasi negara.

Kedua komitmen di atas, kebangsaan dan demokratisasi, telah melandasi berbagai kritik Gus Dur yang kadangkala dianggap terlampau "jatrh" oleh sesama kelompok Islam. Salah satu yang paling terkenal adalah kritiknya terhadap pembentukan dan kiprah ICMI. Gus Dur melihat ICMI bukan hanya sebagai organisasi kemasyarakatan, tetapi lebih sebagai kendaraan politik dengan warna Islam. Ditilik dari komitmen kebangsaan, ICMI adalah sektarian dan mengembalikan politik aliran yang telah ditinggalkan. Cara ICMI menggunakan kekuasaan negara untuk mobilisasi dukungan juga bertentangan dengan faham demokrasi yang berorientasi pemberdayaan masyarakat.

Bertolak dari kritik tersebut, paradigma *civil society* dan pemberdayaan masyarakat bawah umat didukung oleh Gus Dur. Asumsi dasarnya adalah bahwa dalam sistem ekonomi kapitalistik yang didukung oleh sebuah sistem politik otoriter, pengembangan sebuah *civil society* yang kuat mutlak diperlukan. Ia akan menjadi landasan proses demokraatisasi karena dari sanalah ruang-ruang bebas sebagai wahana bagi wacana dan kiprah politik yang tidak dikontrol Negara bisa dikembangkan. *Civil society* yang kuat akan mampu melahirkan kekuatan-kekuatan politik baru melalui berkembangnya warga Negara yang aktif (*active citizens*) dalam kehidupan publik.

Untuk itu pemberdayaan masyarakat menjadi esensial. Kelompok akar rumput inilah yang dalam sistem politik Indonesia sengaja dipinggirkan demi menjaga stabilitas. Bagi Gus Dur, kenyataan bahwa mayoritas mereka adalah umat Islam dan sebagian adalah warga *nahdliyyin* menunjukkan betapa urgennya upaya ini. Adalah sebuah *wishful thingking* belaka untuk membangun sebuah *civil society* apabila mereka masih terbelakang secara ekonomi.

Tergantung Visi Politik Umat

Pemikiran san strategi pemberdayaan politik yang diperjuangkan Gus Dur, tentu saja bukan tanpa masalah. Tantangan dan hambatan baik dari NU sendiri maupun dari kelompok diluarnya, termasuk Negara, senantiasa muncul. Komitmen kebangsaan dan sikap anti politik sectarian, misalnya, telah mengundang berbagai kritik dan kecaman dari kelompok-kelompok islam. Obsesinya untuk selalu membela pihak-pihak minoritas menimbuklan antipasti sebagian kelompok Islam "garis keras" sehingga muncul berbagai tuduhan miring. Keinginannya untuk melakukan refleksi atas kondisi NU, terutama menyangkut pembaruan wawasan para ulama, sering dianggap sebagai perilaku tidak sopan (*su'ul adab*).

Hanya sejarahlah yang akan menjadi hakim yang paling adil untuk menilai pemikiran Politik Gus Dur. Yang jelas, sulit mengingkari kenyataan bahwa pemikirannya telah mewarnai wacana dan kiprah intelektual di negeri ini selama lebih dari dua dasawarsa dan mendapat pengakuan pakar dan pengamat Islam di luar. Terutama keberhasilan Gus Dur dalam membuktikan vitalitas dan relevansi khazanah kultural Islam tradisional dalam wacana dan kiprah modernitas.

Mengenai kegunaan strategi pemberdayaan politik yang ditawarkan oleh Gus Dur, jawabnya tentu saja amat tergantung dari visi politik apa yang kita miliki. Bila visi kita sama dengan pengikut Islam politik, tentu saja tawaran Gus Dur akan kita tolak karena ia tidak akan memberikan jaminan bagi kemungkinan hegemoni Islam dalam ruang politik di Indonesia. Atau

bila kita menganggap demokratisasi hanya mungkin dengan reformasi dari atas melalui dukungan negara, maka strategi yang dibela Gus Dur jelas tidak relevan.

Strategi pemberdayaan politik Gus Dur hanya akan tepat bagi kita yang memandang politik Islam di Indonesia sebagai bagian integral dari politik bangsa dan oleh karenanya, tidak lagi mementingkan atribut keagamaan. Demikian juga, strategi itu akan sangat relevan buat kita yang memandang pulihnya hak-hak politik warga negara sebagai landasan utama sebuah sistem politik demokratis, sekarang dan di masa yang akan datang.[***]

15 Islam dan Pemberdayaan Civil Society

Antara Islam dan Orde Baru

Salah satu fenomena menarik dalam percaturan politik Indonesia mutakhir adalah meningkatnya pembahasan-pembahasan seputar Islam dan perkembangannya dalam bidang politik. Bagi yang melihatnya sebagai perkembangan positif, kembalinya Islam dalam percaturan politik tampak tepat waktu dan tanggap dari komunitas masyarakat Islam, mengingat Islam sebagai kekuatan sosial dan politik masyarakat, telah menghilang dalam waktu yang telah lama.

Pandangan ini akan tepat manakala hal-hal perkembangan mutakhir hubungan antara Islam dan Orde Baru menunjukkan arah sikap yang lebih akomodatif antara keduanya. Beberapa contoh dalam kajian ini termasuk pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), penerapan hukum Islam dalam hukum waris, pembentukan Bank Islam dan institusi-institusi ekonomi yang lain termasuk syari'ah, dan terakhir tetapi bukan yang penghabisan, kecenderungan atas identifikasi personal dari beberapa tokoh pemerintahan dengan Islam. Tanpa kecuali, Presiden sendiri (Soeharto, ed.) sewaktu membuka acara Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Aceh telah mengekspresikan dirinya sendiri. Beliau mengatakan bahwa dia merupakan bibit Muhammadiyah dan sesuai dengan hal itu

tindakan-tindakan dia selalu diinspirasikan oleh semangat organisasi dan pengajarannya. Pernyataaan itu sungguh tidak disangsikan lagi dapat memperkuat psikologi anggota Muhammadiyah, atau umat Islam pada umumnya, dan memberikan rasa bangga kepada mereka karena diterima sebagai bagian dari sistem.

Walaupun demikian, bagi para pengkritik perkembangan baru Islam, Islamisasi perpolitikan Indonesia itu justru merupakan perkembangan yang membahayakan dan kemungkinan mengganggu jalannya perjuangan untuk demokrasi di negeri ini. Para pendukung pandangan ini memberikan argumentasi bahwa munculnya kekuatan Islam tidak menjadi masalah tetapi hasil sepak terjang para elite/tokohnya dalam sistem yang menjadi masalah. Dalam pandangan ini,Islam telah secara tepat mendukung kepentingan-kepentingan politik atas faksi-faksi elite, khususnya dalam mengantisipasi Pemilu 1997.

Jadi, pembentukan ICMI, sebagai contoh, merupakan bagian dari strategi politik untuk memperkuat posisi faksi-faksinya Habibie dalam mempengaruhi proses suksesi kepemimpinan nasional. Dalam usaha itu, Habibie mencari dukungan para intelektual dan aktivis Islam dengan memberi harapan atas prospek pengaruh politik makro dalam bemegara. Sementara itu, sikap pendekatan politik presiden Soeharto (saat itu) telah ditafsirkan para analis politik sebagai bagian dari strateginya sendiri untuk rneredam rasa ketidakpuasan terhadap militer ABRI dan kemungkinan keinginan melawan posisi dominannya.

Pada tingkat yang lebih dalam, beberapa kritik diarahkan pada ide Islamisasi, khususnya dalam Penggunaan sendi-sendi hukum formal. Islamisasi seperti yang dipahami oleh beberapa kelompok garis keras berarti akan menciptakan kondisi yang bersifat memecah belah kondisi masyarakat majemuk seperti Indonesia. Keinginan untuk menerapkan persepsi Islam dalam kehidupan bernegara akan menjadi ancaman tak terelakkan dan berarti memisahkan diri dari masyarakat lndonesia yang lain.

Hal ini juga berlawanan dengan semangat konstitusi yang menjamin persamaan perlakuan terhadap semua individu dan kelompok dalam masyarakat. Jadi, negara komunitas Islam yang didambakan akhirnya membahayakan cita-cita persatuan nasional.

Untuk menarik kesimpulan atas dua pandangan yang berbeda dalam pembahasan mengenai peran lslam masyarakat Indonesia, maka harus melihatnya dari konteks perubahan struktur yang cepat yang diprakarsai dan dipromosikan oleh rezim orde baru. Untuk percepatan pembangunan ekonomi dan pemeliharaan stabilitas Politik lebih dari 30 tahun yang lalu telah mengakibatkan dampak yang luar biasa terhadap jalannya proses pembentukan struktur sosial masyarakat termasuk masyarakat lslam. Tantangan-tantangan terpenting modernisasi atas Islam sebagai pedoman hidup adalah perkenalan dan penyebaran ide-ide dan praktek sekuler yang tak terhindarkan.

Pada strata sosial, munculnya apa yang disebut kelas menengah di wilayah perkotaan dan meningkatnya kelas pekerja industri di kota besar, diikuti dengan surutnya komunitas yang berbasis pertanian telah memperkuat orang-orang Islam untuk menentukan jalan baru dalam penentuan (coping) kenyataan-kenyataan baru.

Salah satu dampak sangat signifikan atas modernisasi dan perubahan sosial yang cepat telah mentransformasikan peran- peran sosial elite agamawan dalam masyarakat. Tumbuh kembangnya kelompok-kelompok profesional dalam masyarakat, misalnya, telah menentang peran pemimpin umat beragama yang tradisional dan memaksa mereka untuk berkompetisi dengan para pendatang baru untuk mengamankan pengaruh mereka dalam masyarakat. Selain itu, perkenalan dan perkembangan modernisasi, pengetahuan sekuler telah mendesak mundur pengetahuan lokal atau tradisional, termasuk pengetahuan yang didasarkan pengajaran keagamaan. Kekuatan beberapa institusi keagamaan dan para pemimpinnya dapat menyesuaikan diri mereka terhadap realitas modem dengan mempelajari pengetahuan modern dan mempraktekkannya di sekolah-sekolah, organisasi-organisasi, dan tempat pengajaran mereka. Selain itu, mereka

memiliki ketahanan dengan berpegang teguh secara kolot pada pandangan hidup tradisional sebagai perwujudan (*manifestasi*) atas keterasingan mereka.

Penetrasi terhadap modernitas dalam Islam telah mengakibatkan kerugian/keburukan (*exacerbate*) dengan absen dari percaturan politik dimana komunitas muslim dapat mengaktualisasikan ekspresi mereka secara murni dan bebas. Hal ini telah dikenal paling tidak sampai pertengahan tahun 8O-an. Sikap rezim terhadap Islam paling tidak mendua dan bahkan curiga. Meskipun fakta menunjukkan bahwa kelompok-kelompok Islam telah berada di garis depan selama memposisikan/memperjuangkan Soekamo dan rezim Demokrasi Terpimpin-nya pada pertengahan tahun 50-an. Tidak hanya Islam yang tidak diuntungkan selama pendirian orde Baru, tetapi sampai tahun 7O-an hingga pertengahan tahun 80-an telah terbukti banyak sekali terjadi tekanan politik di seluruh negeri.

Kecurigaan para elite terhadap Islam dibuktikan dalam beberapa upaya untuk memarjinalkan legitimasi/pengakuan politik komunitas muslim. Baik perang psikologi maupun ideologi telah dimunculkan untuk mendiskreditkan Islam sebagai penentang Pancasila yang mana terlihat dalam beberapa kasus seperti Komando Jihad, Negara Islam Indonesia, Gerakan Ekstrem Kanan, dan lain sebagainya. Walaupun perubahan eksistensi beberapa partai politik dan penyatuan dasar-dasar ideologi partai-partai dapat juga dipahami sebagai bagian dari pemarjinalan Islam dalam kancah politik. Jadi, penyatuan semua partai Islam ke dalam PPP pada tahun 1973 dapat diinterpretasikan sebagai usaha untuk mengatur kembali partai-partai Islam di bawah kendali pemerintah. Begitu pula dengan gagasan pengasas tunggalan, yang tujuannya adalah mengakhiri konflik ideologi di antara kekuatan-kekuatan politik dalam masyarakat dengan mengadopsi Pancasila sebagai ideologi dasar mereka. Beberapa pemimpin menganggap hal itu berarti pengakuan atas politik Indonesia dan penempatan kekuatan politik Islam di bawah kendali pemerintah.

Tanggapan beberapa pemimpin Islam bervariasi mulai dari penolakan total secata terbuka sampai dengan kompromi mendekati pemerintah. Bagi mereka yang menolak kebijaksanaan pemerintah tentang Islam

secara terbuka memiliki resiko tekanan baik secara fisik maupun politik. Dalam banyak kasus perlawanan terbuka dari kelompok Islam berhadapan dengan tanggapan "menyimpang" dari aparat militer, seperti telah terjadi dalam kasus-kasus Tanjung Priok dan Gerakan Komando Jihad Imron. Bahkan, dalam kasus lain, para pemimpin oposisi Islam dijebloskan ke penjara setelah lama diinterogasi dan banyak mengalami tekanan fisik dan non-fisik.

Tiga Pendekatan dalam Kepemimpinan Islam

Dengan demikian, banyak pemimpin Islam mencari pendekatan-pendekatan yang berlainan dalam merespons kebijaksanaan pemerintah tentang Islam, yang dapat disebut sebagai pendekatan kompromi. Dalam hal ini, dapat dibedakan tiga macam pendekatan.

Pertama, Pembangunan Islam dengan menerima kebijak sanaan politik pemerintah.

Kedua, Pembangunan Islam dari luar struktur pemerintah tetapi pada saat yang memungkinkan tetap menjaga relasi kuat dengan beberapa elite faksi.

Ketiga, Pembangunan Islam bersama-sama dengan faksi lain dalam masyarakat dengan tujuan utama memberdayakan masyarakat Indonesia secara umum dan tidak mengkhususkan pada komunitas masyarakat Islam saja.

Pemberdayaan masyarakat Islam Indonesia merupakan bagian dari pemberdayaan masyarakat Indonesia di mana secara umum merupakan fakta bahwa masyarakat Islam adalah penduduk mayoritas. Hal ini juga memungkinkan menjaga orang-orang Islam dari kecenderungan eksklusif (tertutup) dan justru mendorong mereka untuk menjadibagian tak terpisahkan dari masyarakat Indonesia di mana hak dan kewajiban sebagai penduduk tidak dibedakan antara satu dan iainnya.

Kini menjadi jelas bahwa tiga pendekatan dalam kepemimpinan Islam memiliki implikasi filosofis dan teoritis sebagai konsekuensi praktek untuk masa depan Islam di Indonesia. Pendekatan pertama akan mengikuti kebijaksanaan pemerintah tentang Islam dan mengadopsi strategi reformasi dari pemerintah. Organisasi-organisasi Islam seperti Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) yang menjadi *underbouw* Golkar dan MUI serta para aparat birokrasi Departemen Agama merupakan contoh kelompok ini. Mereka mempertimbangkan diri mereka sendiri sebagai mediator antara pemerintah dan komunitas Islam dengan memberi saran dan fatwa pada umat dengan sebaik-baiknya berkaitan dengan urusan-urusan keagamaan.

Namun, secara politis, organisasi-organisasi tersebut hanya sedikit memberikan kontribusi dalam pemberdayaan umat dan bantuan terhadap komunitas Islam agar menjadi lebih mandiri dan mampu berpartisipasi dalam proses pembentukan keputusan yang berkaitan dengan kehidupan mereka. Sebaliknya, organisasi-organisasi tersebut akan senantiasa tetap berada di bawah kendali pemerintah dan oleh karena itu kemampuan pemberdayaan mereka tidak dapat dianggap besar. Walaupun MUI sendiri telah menyatakan diri sebagai lembaga independen di mana fatwa-fatwa dan pendapat-pendapatnya merupakan gambaran aktual masalah-masalah yang dialami umat.

Pendekatan kedua lebih mampu dalam pembelaan umat. Banyak aktivis dan intelektual muslim yang memiliki komitmen kuat untuk memberdayakan komunitas muslim melihat bahwa pendekatan ini akan memberikan semangat perjuangan mereka. Jaringan kerja mereka di dalam dan di luar pemerintah dapat dikaryakan sebagai kekuatan untuk membangun strategi dan mengimplementasikan program-program mereka. Para pendukung pendekatan ini percaya bahwa baik perubahan kultural maupun struktural keduanya sama penting bagi umat dalam rangka menumbuhkan kekuatan sosial, ekonomi, dan politik di negeri ini.

Dalam perkembangannya, pendekatan kedua memiliki keuntungan popularitas di mata intelektual muslim Indonesia dan kelas menengah serta organisasi seperti lCMl dapat dilihat sebagai produk mereka. Basis

sosial mereka terutama masyarakat perkotaan dengan latar belakang pendidikan agama dan institusi sekuler. Mereka memahami perkembangan-Perkembangan mutakhir dalam masalah ilmu pengetahuan, baik teoritis maupun praktek. Lebih lanjut, karir mereka sebagai aktivis LSM, anggota lembaga kemahasiswaan, Pengusaha muda, guru besar universitas, guru, dan profesi karyawan lainnya memungkinkan untuk berkembang mengaktualisasikan diri dalam kehidupan modern baik level nasional maupun internasional.

Secara normatif, tema yang mendasari pendekatan kedua adalah mengimplementasikan Islam dalam modernisasi, untuk meminjam istilah Gilles Keppel. Dalam pandangan ini, Islam sejalan dengan modernisasi, tetapi harus dipikirkan bahwa pembicaraan modernisasi masih didominasi Barat. Jadi, gagasan Islamisasi modernisasi merupakan suatu jalan pembangunan kembali sebuah identitas di dunia yang telah kehilangan makna dan menjadi tak berbentuk dan terjauhkan. Dalam hal ini mencakup pembangunan kembali komunitas Islam dan memunculkan institusi-institusi sosial, ekonomi, hukum, dan politik yang didasarkan pada hukum Islam (Syari'ah).

Hal ini akan terlihat apakah pendekatan kedua bakal memadai bagi muslim Indonesia. Dalam konteks negara heterogen seperti Indonesia, pembelokan ke arah eksklusifisme akan mempengaruhi hubungan antara penduduk muslim dengan non-muslim dalam masyarakat. Jika pembangunan mutakhir yang terjadi di Eropa dan Afrika telah memicu kita untuk berpikir sesuatu, hal ini merupakan fakta bahwa persatuan nasional akan terganjal oleh kepentingan kelompok dalam masyarakat. Lebih lanjut, di negara berkembang seperti lndonesia negara dan para elitenya akan memiliki alasan untuk mempengaruhi dan memperpanjang "anggapan" kondisi darurat untuk mempertahankan kondisi politik *status quo*.

Pendekatan lain telah dipikirkan oleh beberapa aktivis dan intelektual muslim guna menjauhi sikap eksklusif. Pendekatan ini menekankan gagasan atas pemberdayaan masyarakat secara, menyeluruh, suatu masyarakat

dimana penduduk muslim menjadi elemen penting tetapi tidak satupun yang dapat memberikan status khusus dalam republik.

Sebagai pendekatan yang didasarkan pada fakta bahwa penduduk muslim menghadapi kenyataan pahit dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia mereka hanya berperan sebagai pelengkap komponen yang lain. Abdurrahman Wahid, seorang pemimpin pendukung pandangan ini, menekankan bahwa umat Islam Indonesia jangan menganggap diri mereka "menjadi faktor pesaing yang memiliki kekuatan menghancurkan kehidupan berbangsa". Pandangan ini telah mengumandangkan visi beberapa pemimpin Islam yang menginginkan adanya perumusan ulang hubungan antara Islam dan negara Republik Indonesia. Satu diantara mereka adalah almarhum Kiai Ahmad Shiddiq, mantan ketua umum Syuriah NU, yang menekankan keharusan umat Islam untuk kembali pada *khittah* baik negara modern dan nasionalisme. Beliau memberikan alasan bahwa umat Islam Indonesia harus menerima republik sebagai bentuk akhir yang diterima umat Islam dalam mendirikan negara Kepulauan Indonesia. Seirama dengan kekuatan persatuan, Shiddiq memperkenalkan gagasan *ukhuwah* tidak hanya untuk umat Islam saja, tetapi juga menyentuh komunitas lain di dalam negara.

Dengan memakai basis teori yang kuat, pendukung-pendukung pendekatan ketiga ini melihat bahwa usaha untuk mendirikan komunitas yang nyata dan terpisah dalam negara menjadi kontra produktif bagi umat Islam. Lebih lanjut, mereka beralasan, bahwa perjuangan harus diawali membentuk dasar/ organisasi yang dapat diterima dengan kekuatan-kekuatan lain di masyarakat untuk mencapai tujuan puncak pembangunan modern, demokratisasi, dan masyarakat yang adil. Untuk itu, kontribusi utama Islam adalah memperkaya dasar-dasar moral dan etika dalam masyarakat Indonesia modern. Apa yang dinamakan Islamisasi modernisasi lantas menjadi tidak kompatibel dengan gagasan ini karena adanya monopoli Islam dalam menginterpretasikan realitas konstruksi/ bangunan sosial.

Dalam konteks kondisi umum yang berlaku di Indonesia, pendekatan ketiga berbeda dengan dua pendekatan sebelumnya dalam strategi pemberdaayaan dari bawah yang tetap kritis terhadap kekuatan pemerintah yang berlebihan. Jadi, pada dasarnya, para pendukung pendekatan ini berjuang untuk mendirikan *civil society* yang mandiri dan kuat sebagai jalan menuiu demokratisasi Pilihan Abdurrahman Wahid untuk masuk Forum Demokrasi (Fordem) daripada ICMI dapat dipahami sebagai sikap penolakan dia terhadap strategi pemberdayaan yang berorientasi kekuasaan/negara. Meningkatnya jumlah organisasi pelaiar Islam dan aktivis-aktivis Islam yang mencurahkan perhatian pada pembelaan masyarakat tingkat bawah menunjukkan penerimaan generasi muda Islam terhadap pendekatan ini.

Sikap inklusif (terbuka) pendekatan ini memungkinkan para aktivis berperan untuk memperluas gerakan mereka menembus batas kornunitas Islam melalui jaringan kerja dan program kerja dengan kelompok non-Islam. Dialog antar-iman (antarumat beragama) yang terkenal dengan *Interfidei* atau Dian di Yogyakarta dan Fahami (Forum Agama untuk Hak Asasi Manusia) di jakarta sebagai contoh, semuanya merupakan hasi kerja sama aktivis antara intelektual muslim dan non-muslim yang didasarkan pada saling memahami masalah-masalah keagamaan yang ada pada masyarakat Indonesia. Banyak LSM yang dibentuk dengan semangat kerja sama antara muslim dan non-muslim dengan tujuan penyelesaian masalah-masalah umum seperti kemiskinan, pendidikan dasar, hak asasi manusia dan sebagainya.

Hal ini bukan berarti pendekatan ketiga tidak memiliki hambatan, baik dari dalam maupun dari luar masyarakat Islam. Hambatan dari luar khususnya datang dari pemerintah sendiri, yang melihat beberapa kepentingan pemberdayaan sosial, ekonomi, dan politik di luar pengaturan kerja sama yang merupakan tantangan atas legitimasinya. Penjelasan mengapa beberapa program yang berfujuan mengurangi ketergantungan penduduk kepada pemerintah menemui beberapa hambatan dari pemerintah sendiri seperti apa yang terjadi daram kasus Bank Perkreditan

Rakyat - NU. Juga berbagai macam usaha yang dilakukan untuk menciptakan konflik internal dalam tubuh NU khususnya didasarkan karena pendapat kritis dan pandangan politik Abdurrahman Wahid sebagai ketua organisasi. Hambatan dari dalam masyarakat muslim, utamanya datang dari para pemimpin yang telah merasa nyaman dalam *status quo*. Bagi mereka yang nyaman dalam dukungan pemerintah dan perlindungan para elite akan mendiskreditkan strategi pemberdayaan yang dilakukan di luar sistem. Dengan demikian, manakala mereka memiliki akses ke kekuasaan memungkinkan mereka memanfaatkan pengaruh pemerintah untuk kepentingan mereka sendiri.

Masalah yang lebih serius yang akan dihadapi daram usaha memberdayakan *civil society*, akan datang dari ketiadaan kelas menengah dalam masyarakat yang kuat dan mandiri. Banyak peneliti berpendapat bahwa kelas menengah Indonesia, termasuk apa yang dikenal sebagai kelas menengah muslim, tetap sangat tergantung pada pemerintah dan terlalu lemah untuk menjadi tulang punggung *civil society*. Kaum borjuis muslim telah terpinggirkan/terdesak oreh penetrasi perluasan kapitalis dan banyak dasar-dasar perekonomian mereka tercabut. Kondisi ini akan mempersulit penyesuaian menuju kelas modern borjuis dari pengusaha-pengusaha tradisional muslim yang menjadi salah satu elemen kelas menengah modern Indonesia.

Jadi, terlalu dini untuk mengharapkan pendekatan ketiga ini akan menjadi pendekatan yang paling populer dalam trend pergerakan Islam di Indonesia. Sejalan dengan waktu, justru gagasan Islamisasi lebih populer di kalangan muslim terdidik di daerah perkotaan meskipun hal ini perlu dibicarakan lebih lanjut karena ia akan menjadi pergerakan berskala besar.

Peranan Islam dalam pemberdayaan *civil society* Indonesia di masa datang akan ditentukan oleh kemampuan para pendukung pendekatan ketiga dalam memobilisasi pendukung yang tidak hanya berasal dari umat Islam, tetapi iuga lebih penting, dari umat non-Islam. Karena, khususnya dalam kepentingan masyarakat Indonesia yang lebih luas, pendekatan inklusif/terbuka ini yang lebih tepat. Di lain pihak negara akan menghadapi

tekanan-tekanan dalam masyarakat yang disebabkan oleh sektarianisme dan partikurarisme. Mungkin pula, usaha menuju demokratisasi sistem politik akan menghadapi masalah yang sama dari komunitas muslim, yaitu godaan fundamentalisme.[***]

16 Praksis Reformasi dari Perspektif Gerakan Islam

Reformasi

Sebelum kita membicarakan tema reformasi di Indonesia dalam perspektif Islam, ada baiknya kita menyepakati terlebih dahulu apayartg dimaksud dengan reformasi di sini. Reformasi adalah suatu proses perubahan sistematis dalam landasan normatif, struktur, dan perilaku di dalam kehidupan politik, ekonomi, dan sosial-budaya. Dengan batasan demikian jelas yang dimaksud di sini bukan sekedar perubahan pada tataran penampilan luar atau individu/figur, tetapi menukik pada lapisan dalam/landasan normatif dan sistem. Karenanya, reformasi, khususnya reformasi politik juga bersifat sistematik dan bukan berhenti pada suksesi figur-figur.

Dalam membicarakan proses reformasi dalam perspektif Islam, perlu dikemukakan beberapa *caveat* agar tidak terjadi salah pengertian atau generalisasi yang berlebihan. Pertama, mengenai Islam itu sendiri. Penting kiranya dalam konteks pembicaraan ini ia dimengerti sebagai gerakan-gerakan Islam dan bukan keyakinan atau agama *perse*. Dengan cara demikian, kita dapat mengidentifikasi klaim-klaim yang diajukan oleh tokoh-tokoh dan organisasi gerakan umat Islam dan tidak serta merta menganggapnya sebagai wakil umat atau bahkan Islam itu sendiri.

Kedua, berkaitan dengan kategori-kategori yang dipakai dalam tulisan ini yang tentu jauh dari *exhaustive*, sehingga akan cenderung terlalu sederhana dibanding kompleksitas persoalan yang ada di dalam komunitas umat Islam. Ketiga, sebagai konsekuensi yang kedua tadi, beberapa kesimpulan dalam tulisan ini masih bersifat sementara dan memerlukan kajian lebih mendalam.

Reformasi yang sedang berjalan di negeri kita, tentu merupakan sebuah proses panjang dan di dalamnya terdapat bermacam-macam pelaku (*actors*) berikut latar belakang gagasan, kepentingan, serta perilaku yang kasat mata. Di antara para pelaku tersebut adalah gerakan-gerakan umat Islam yang semenjak lahirnya republik ini merupakan salah satu kelompok strategis dalam percaturan potitik riil. Tak pelak lagi, dengan adanya keberagaman di dalam gerakan-gerakan umat Islam tadi adalah mustahil untuk menganggap bahwa visi reformasi, kepentingan politik dan perilaku politik umat Islam di Indonesia adalah tunggal. Padahal semacam ini bukan saja berlawanan dengan kenyataan, tetapi juga sangat menyesatkan bagi upaya melakukan analisis maupun pemahaman yang tepat mengenai dinamika politik Islam. Oleh sebab itu, penting kiranya membuat semacam peta mengenai gerakan umat Islam di Indonesia dan meletakkan wacana dan praksis reformasi dalam konteks itu.

Tiga Model Pendekatan Utama

Tampaknya masih cukup relevan untuk menggunakan tipologi Abdurrahman Wahid tentang gerakan umat Islam Indonesia dalam menyikapi dan merespon dinamika politik di bawah Orde Baru. Menurutnya, ada tiga model pendekatan utama, yaitu 1) pendekatan alternatif, 2) pendekatan budaya, dan 3) pendekatan sosial-budaya. Pendekatan altematif merujuk pada upaya untuk menjadikan Islam, yang dipercayai sebagai sebuah perangkat ajaran yang memiliki klaim total dan universal, untuk menjadi altematif utama dalam perikehidupan masyarakat di Indonesia. Sebagai sebuah negeri yang mayoritas penduduknya beragama Islam, maka mengejawantahan ajaran merupakan suatu hal

yang logis belaka. Konsekuensinya, dalam bidang politik pun upaya menjadikan ajaran Islam sebagai alternatif dan mewarnai seluruh format dan struktur politik merupakan tujuan penting. Kalaupun Islamisasi pada tingkat negara masih merupakan suatu hal yang sulit dilaksanakan, untuk tidak mengatakan mustahil, maka harus diupayakan proses islamisasi pada tingkat sosial. Dengan kata lain, strategi penciptaan masyarakat Islam akan menjadi substitusi dari strategi mendirikan negara Isiam yang semakin tidak mendapat dukungan.

Pendekatan kedua merujuk pada upaya melakukan transformasi budaya yang melandasi kehidupan politik sesuai dengan nilai-nilai Islam, tanpa harus melakukan perubahan formal dan struktur. Asumsi dari pendekatan ini adalah bahwa jika tataran budaya telah sesuai dengan Islam maka akan dengan sendirinya terjadi proses penerimaan pada tataran format dan struktural. Modernitas dan modernisasi, umpamanya, dianggap telah diterima oleh masyarakat Islam apabila telah diwarnai oleh simbol-simbol budaya Islami dan perilaku kesalehan pribadi Islami. Kesadaran tentang perlunya terjadi perubahan struktural dan kesalehan sosial tidak terlalu ditekankan. Sementara itu, pendekatan ketiga, meruiuk pada perlunya transformasi sosial dan budaya di Indonesia secara menyeluruh dan umat Islam merupakan salah satu bagiannya. Dari segi visi, maka Islam bukan lagi menjadi satu-satunya alternative, tetapi sebagai salah satu komplementer bagi terjadinya perubahan sosial dan budaya. Perubahan pada tataran budaya dianggap tidak cukup apabila tidak teriadi perubahan pada dimensi struktur.

Reformasi dan Pemetaan Gerakan Gerakan Islam

Dengan menggunakan pijakan ketiga model pendekatan diatas, maka kita setidaknya bisa memetakan visi, kepentingan dan perilaku gerakan-gerakan Islam dalam kehidupan politik dibawah Orde Baru dan sesudahnya. Gerakan lslam yang bervisi alternative akan berusaha mewarnai struktur politik yang berlaku agar proses islamisasi, baik pada tataran negara maupun masyarakat dapat dilakukan. Strategi yang ditempuh bisa gradualis maupun

radikal, bahkan tak tertutup kemungkinan menggunakan prosedur-prosedur demokratis jika dianggap akan dapat mendukung cita-cita tersebut. Di sinilah kita menemukan gerakan-gerakan seperti ICMI, DDII, KISDI, sebagian kelompok di Muhammadiyah, HMI, PII, KAMMI dan seterusnya yang kesemuanya memiliki kesamaan visi bahwa lslam harus menjadi alternatif dalam melandasi format dan struktur politik Kelompok gerakan lslam tersebut mendukung strategi *top-down* maupun *bottom-up*, baik melalui negara maupun masyarakat Reformasi yang menjatuhkan Soeharto merupakan kesempatan bagi gerakan Islam untuk lebih memicu kiprah mereka dalam merebut posisi unggul dalam percaturan politik era Pasca Soeharto.

Dalam pandangan kubu alternatif ini, reformasi haruslah diarahkan kepada perubahan struktur dan format yang semakin kondusif bagi proses Islamisasi politik. untuk itu, dalam percaturan politik riil, menguasai elite politik dalam pemerintahan Habibie merupakan *breakthrough* yang sangat krusial karena dengan strategi ini konstelasi politik pada tingkat pembuat keputusan yang berskala nasional akan dapat dipengaruhi dan bahkan dikontrol. Habibie sendiri, kendati berangkali tidak memiliki visi politik demikian, tak dapat berbuat banyak karena pada hakekatnya ia sangat tergantung kepada basis dukungan kelompok Islam di ICMI, DDII, KISDI dan sebagainya. oleh sebab itu, selama Habibie belum menemukan aliansi baru yang dapat menopang posisinya, maka kekuatan gerakan Isiam alternatif akan dominan. Yang mungkin menjadi pesaing utarna di dalam konstelasi elite politik pemerintahan baru adaiah militer dan kaum teknokrat sekuler. Namun pihak militer masih harus mengerjakan pekerjaan rumah berupa konsolidasi internal yang masih memerlukan konsentrasi penuh, sementara kaum teknokrat sekuler terlalu kecil jumlahnya dan terpecah-pecah oleh kepentingan pribadi. Walhasil, manuver-manuver politik elemen elite Islam untuk sementara tidak mendapat hambatan berarti.

Dalam pada itu, gerakan Islam kultural cenderung akan menopang kelompok alternatif karena pada akhirnya proses transformasi budaya juga akan lebih dipercepat. Hal ini menjadi jelas jika kita amati perilaku

politik organisasi Islam seperti Paramadina, umpamanya, yang mendukung pemerintahan Habibie. Dalam berbagai kesempatan, Dr. Nurcholish Madjid memberikan dukungan terbuka kepada Habibie dan pemerintahannya, dengan alasan konstitusionalitas yang dimilikinya. Kenyataan bahwa Kabinet Habibie masih mempertahankan sebagian besar anggota Kabinet Orde Baru dan menjalankan kebijakan politik represif (Perpu 2/1998) tidak menjadi masalah baginya. Menurut hemat saya, hal ini disebabkan kecenderungan gerakan Islam kebudayaan untuk kurang peka terhadap permasalahan struktural sehingga cakupan visinya pun menjadi terbatas.

Sementara itu, gerakan lslam yang bervisi transformasi sosial-budaya, memahami reformasi dengan lebih hati-hati kendatipun mendukung substansinya. Bagi kelompok gerakan ini, reformasi politik tidak identik dengan suksesi politik dan ia harus dilihat implikasinya terhadap Proses perubahan struktural menuju demokrasi yang sesungguhnya. Karena visi demikian, maka perilaku kelompok transformatif ini, sebagaimana ditampilkan oleh Gus Dur dan kawan-kawan cenderung tidak terlampau hingar-bingar dalam menyambut reformasi. Kendati mendukung Habibie sebagai presiden dengan alasan konstitusional, tetapi Gus Dur memberikan kualifikasi yaitu sejauh presiden baru itu menggunakan kekuasaannya untuk kepentingan nasional. Dengan cara demikian, pemerintah pasca orde Baru masih harus membuktikan diri bukan hanya merupakan repsentasi sekelompok elite politik, tetapi merupakan sarana bagi terciptanya format dan politik baru yang lebih demokratis.

Sikap berhati-hati ini tidak menafikan upaya kelompok transformatif ini untuk bekerja lebih jauh bersama kelompok pro-reformasi lainnya. Sebelum terjadinya reformasi/sukses maka gerakan Islam transformatif telah melakukan kerja-kerja rintisan untuk memperkuat *civil society* dan membangun tradisi demokrasi dari bawah. Salah satu manifestasinya adalah terciptanya kelompok-kelompok kerja antarumat beragama yang tertujuan menjalin jaringan keriasama mengatasi permasalahan struktural dalam masyarakat seperti kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan. NU, umpamanya, sebagai organisasi yang menggunakan paradigma

ini mencoba mencari terobosan-terobosan baru melalui kiprah kerja intelektual maupun pragmatis di berbagai wilayah.

Kendati demikian, bukan berarti kelompok Islam transformatif ini akan lempang jalannya dalam meneruskan gagasan reformasi dari bawah ini. Kendala-kendala internal dan eksternal masih cukup banyak menghadang. Dari dalam, kendala tersebut berupa godaan untuk mencari jalan pintas karena adanya kesempatan manuver dalam ruang politik. Hal ini pada gilirannya dapat mengganggu proses-proses pemberdayaan umat dalam jangka panjang sebagai salah satu soko-guru *civil society*. Pembentukan parpol seperti PKU, PNU, dan PKB oleh kelompok politisi NU akan berdampak seperti itu jika tidak dapat dikontrol dengan baik oleh PBNU. Sebab, politisasi warga *nahddliyyin* akan dengan mudah mengembalikan kecenderungan sektarian dan partikularistik yang masih belum seluruhnya tercerabut. Demikian juga, orientasi meraih tujuan jangka pendek hanya akan membuat NU terjebak kepada kiprah-kiprah politik sempit.

Warna Dinamika Reformasi dalam Gerakan Islam

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dinamika reformasi dalam gerakan Islarn pada waktu-waktu yang akan datang akan sangat diwarnai oleh pergulatan antara ketiga pendekatan di atas. Untuk sementara waktu, boleh iadi kelompok Islam altematif akan sangat mewamai peta politik Islam Pasca Soeharto karena mereka telah berhasil mendominasi wacana dan kiprah politik formal melalui cendekiawan dan politisi mereka di elite kekuasaan di bawah Habibie. Sementara itu, kelompok Islam transformatif masih harus menguPayakan platform bersama dengan kelompok lain, sementara godaan untuk menggunakan "jalan politik" juga tidak kecil.

Apabila prediksi ini ada benarnya, maka dinamika politik nasional masih akan terus menyaksikan pergesekan-pergesekan ideologis antara visi sektarian dan nasional, demokrasi Prosedural dan substantif, dan antagonisme politik yang berkepanjangan. Terutama bagi umat Islam, mereka akan semakin menjadi sorotan banyak pihak di negeri ini apakah

akan menjadi elemen bangsa yang menjunjung demokrasi berwawasan kebangsaan dan kewarganegataan, ataukah akan menopang kecenderungan sektarian dan partikularistik. Hanya sejarah yang akan membuktikannya. [***]

17 Dua Wajah Politik Islam

Dua Pendekatan Hubungan Agama dan Politik

Salah satu bidang yang berkaitan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara adalah politik. Cendekiawan muslim Indonesia sejak dulu telah aktif dan intensif mewarnai wacana dan praksis perpolitikan di negeri ini. Bahkan pada ujung era 1980-an wacana politik Indonesia mengenal apa yang disebut gejala "islamisasi" di tingkat eiite, yang dinisbatkan dengan munculnya ICMI dan aktivisme ormas Islam, seperti DDII, KISDI, HMI, dan KAHMI dalam pentas politik formal.

Pada kutub yang lain, ormas Islam seperti NU dan Muhammadiyah berikut *underbow*-nya juga terlibat dalam wacana dan praksis politik yang nonformal, tetapi dengan dampak yang tak dapat diremehkan oleh elite penguasa. Intensitas pergulatan dalam kancah politik yang demikian acap kali mengakibatkan terjadinya pergesekan yang kadang kala mengesankan adanya kontinuitas konflik intemal di dalam umat. Namun, sebaliknya, itu bisa juga dibaca sebagai dinamika internal umat Islam dalam mewarnai wacana dan praksis politik nasional.

Dengan risiko agak menyederhanakan masalah, di bidang politik kaum cendekiawan dan gerakan Islam menggunakan dua pendekatan yang

berbeda. *Pertama*, pendekatan *menegara* dan *kedua*, pendekatan *memasyarakat*. Pada pendekatan pertama, fokus pemikiran dan kiprah politik ditujukan pada upaya menempatkan khazanah pemikiran dan sumber daya politik Islam dalam tataran negara. hri didasari pemikiran, dengan terlibat langsung dalam kiprah politik pengaruh Islam akan dapat langsung dirasakan.

Paradigma politik yang dikembangkan sebagai landasan pendekatan seperti ini berakar pada diktum *al-Islam dinun wadaulah* (Islam sebagai agama dan sekaligus negara), yang berarti kesatuan antara agama dan politik menjadi suatu esensi yang tak dapat ditawar-tawar lagi. Kendati dalam pelaksanaannya kadar intensitas visi seperti ini bervariasi dari satu gerakan ke gerakan lain, atau dari satu cendekiawan ke cendekiawan lain, tetapi terdapat sebuah benang merah yang mempertemukan mereka, yaitu adanya kehendak agar Islam menjadi alternatif dan dominan dalam wacana serta praksis politik.

Formalisme dalam pikiran semacam ini, tak pelak lagi, mendapat tempat yang penting, dan karena itu menuntut keterlibatan aparat negara sebagai aktor yang bisa mendukungnya. Negara sebagai aktor terpenting dalam kehidupan dan sistem politik lantas menjadi sasaran terpenting bagi keberhasilan perwujudan gagasan-gagasan. Politik, dalam paradigma ini selalu merupakan politik kekuasaan, walaupun bisa saja dikemasdengan berbagai macam kemasan retorik.

Dalam perjalanan sejak kemerdekaan sampai runtuhnya rezim Orde Baru, bahkan sampai sekarang, pendekatan seperti dalam berbagai spektrum. Salah satu dampak dari pendekatan seperti ini adalah bahwa wacana dan praksis Politik Islam sering menampilkan dirinya secara eksklusif, *top-down*, dan menitikberatkan Pada strategi perubahan struktural, yang bukan tak jarang menggunakan cara-cara radikal. selain itu, karena pendekatan ini menekankan upaya penetrasi pada level negara, akibatnya tidak peka terhadap dinamika masyarakat yang penuh dengan pluralitas dan heterogenitas elemen-elemen di dalamnya. Hal ini mengakibatkan pendekatan tersebut kurang fleksibel dan karenanya mudah terjebak pada otoriterisme.

Di pihak lain, pendekatan yang lebih menekankan pada masyarakat berangkat dari kredo Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi alam). Paradigma seperti ini tidak menekankan pentingnya kesatuan antara agama dan politik secara formal. Negara tidak dilihat sebagai pintu utama dalam upaya pemberdayaan sehingga Islamisasi negara dan politik dalam pengertian formal dijauhi. Wacana dan kiprah Politik diarahkan pada pencapaian tuiuan kebaikan umum tanpa membeda-bedakan latar belakang individu. Konsekuensinya, sikap kritis terhadap negara justru sangat kental karena keduanya memiliki kecenderungan intervensionis terhadap masyarakat.

Paradigma Islam Transformatif

Salah satu paradigma yang cukup dikenal adalah apa yang disebut paradigma lslam transformatif, yang menitikberatkan wacana dan kiprah politik pada upaya pemberdayaan masyarakat, khususnya kaum lapis bawah (*mustadh'afin*). Dalam hal ini, umat Islam menjadi salah satu bagian integral dari masyarakat yang memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara. Privilegb politik, misalnya atas nama mayoritas, tidak lagi diperhitungkan. Kendati tidak secara apriori menolak negara, pendekatan ini menginginkan bagaimana supaya negara yang memiliki kekuatan yang besar itu secara gradual dapat diimbangi oleh kekuatan masyarakat yang semakin mandiri dan percaya diri terhadap kemampuannya.

Paradigma transformatif melihat posisi politik umat Islam dalam konteks keseluruhan. Bahkan Islam dan umat Islam hanyalah "komplementer" belaka dari masyarakat plural di Indonesia sehingga eksklusivisme tak dapat lagi dipertahankan baik dalam tataran pemikiran maupun praksis. Karenanya, gagasan pengislaman baik pada tataran negara maupun masyarakat dianggap sebagai suatu hal yang *counter-productive* bagi proses pemberdayaan politik.

Menurut saya, dalam rangka pembentukan format baru di masa depan, perlu dipertimbangkan pendekatan kedua ini agar makin mendapat

tempat dalam gerakan-gerakan Islam di negeri ini. Hal ini berkaitan dengan makin pentingnya pengupayaan pemberdayaan ciail society agar reformasi yang berjalan di masa depan tidak hanya sepihak, yakni pemberdayaan masyarakat politik semata. Selain itu, pendekatan ini telah menunjukkan hasil positif dalam beberapa tahun ini, misalnya tumbuhnya kelompok-kelompok solidaritas antarumat beragama yang mencoba membongkar tembok-tembok eksklusivisme dan peduli terhadap masalah-masalah dasar yang dihadapi masyarakat.[***]

18 NU: Antara Revitalisasi Partai, Parpol, dan Civil Society

Gagasan untuk membuat partai politik (parpol) pasca Soeharto merupakan salah satu dampak semangat reformasi yang sedang berlangsung. Dorongan ke arah sistem politik yang memiliki banyak partai (*a multiparty political system*) sangat kuat sebagai reaksi terhadap pengebirian parpol di bawah rezim Orde Baru. Kendatipun pada masa sebelum reformasi, sistem multi partai juga diakui, tetapi dalam kenyataannya orsospol yang ada (Golkar, PPP, dan PDI) tidak dapat sepenuhnya disebut sebagai multi partai, karena ketergantungannya kepada negara dan ketidakmampuannya melakukan kompetisi secara wajar dan adil untuk membentuk pemerintahan.

Dengan runtuhnya rezim Soeharto, maka dimungkinkan perombakan menyeluruh terhadap sistem politik, termasuk sistem kepartaian di negeri ini. Gejala munculnya kehendak membentuk partai sampai saat ini, sayangnya, masih lebih banyak bermuatan emosi ketimbang pertimbangan rasional dan kontekstual. Kecenderungan maraknya caion-calon parpol baru lebih merupakan ekspresi euphoria-atau bahkan histeria politik - selepas dari kurungan dan ketertindasan.

Umumnya, sejauh yang saya amati, munculnya calon-calon partai peserta pemilu masih diwarnai sentimen-sentimen sektarian, primordial, dan kepentingan sesaat. visi poritik yang lebih inklusif dan berjangka jauh serta memiliki kepedulian terhadap kelangsungan negara-bangsa yang sedang terancam disintegrasi ini ternyata sangat langka, untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali.

Ini berarti, ancaman terhadap integrasi bangsa berupa kecenderungan sektarianisme dan partikularisme masih cukup besar dalam tatanan masyarakat kita. sebab, munculnya berbagai organisasi sosial politik yang berorientasi "aliran" seperti yang terjadi belakangan ini, bisa mengganggu proses kohesivitas bangsa dan menunjukkan betapa masih ringkihnya bangunan sosial dalam batang tubuh masyarakat Indonesia.

Tanpa bermaksud mengurangi penghormatan terhadap hak membentuk parpol sebagai pengejawantahan hak politik warga negara yang dijamin oleh konstitusi (pasal 28 UUD 1945), perlu kiranya gejala di atas disikapi secara kritis. Paling tidak, terdapat empat pertanyaan mendasar yang perlu dijawab sebelum melangkah terlebih jauh.

Pertama, apakah sistem multi partai yang kita bayangkan adalah sistem multi partai yang tak terbatas; *Kedua*, apabila kita sepakat untuk melakukan pembatasan, sehingga sistem tersebut lebih *manageable*, apakah yang harus dipergunakan sebagai *yard stick* pembatasan itu; *Ketiga*, dalam konteks masyarakat yang sedang berada di dalam situasi krisis ini, apakah terbentuknya parpol-parpol yang berkarakter sektarian akan dapat membantu proses pemulihan kembali (*recovery),* atau justru sebaliknya.

Sedemikian besarnya wilayah pengaruh (*sphere of influence*) negara Orde Baru itu, sehingga kecenderungan yang terjadi adalah semakin melemah dan tergantungnya masyarakat terhadap negara. Menurut hemat penulis, lebih dari *otoriter birakratis* negara (King, 1982; Mas'oed' 1983; Budiman' 1990) yang dikenal di Amerika Latin dan beberapa negara Asia, negara di bawah orde Baru telah dengan sukses melakukan mobilisasi ideologis

sehingga mampu melakukan penetrasi pada tingkatan makna (*signification*) di dalam masyarakat, sesuatu yang tak pernah terjadi sebelumnya.

Yang terjadi lalu adalah krisis *lifeworld* yang tampil dalam bentuk-bentuk alienasi dan kecenderungan eskapisme, apatisme, dan fundamentalisme (Habermas,1975, L983; Arato & Cohen, 1993). *Civil society*, dengan demikian, senantiasa berada dalam bayang-bayang ancaman kolonialisasi *lifeworld* dari negara. Ide-ide substantif seperti kebangsaan (*nasionalisme*), kedaulatan rakyat (demokrasi), keadilan sosial, dan kemanusiaan, baru dipahami secara legal-formalistik. Sementara pada dataran praksis terjadi kekosongan makna.

Reaksi-reaksi masyarakat bawah selama dua tahun terakhir yang cenderung spontan, sporadis, d'an kadang-kadang melalui kekerasan (*violence*), menyiratkan masih besamya kesenjangan tersebut terutama ketika persoalan-persoalan dasar seperti perlindungan hak asasi, iaminan distribusi ekonomi yang adil, dan jaminan kebebasan berpendapat, tak dapat diselesaikan lewat pranata legal dan politik yang ada. Demikian pula metode penyelesaian masalah yang dipakai masih menunjukkan lebarnya keseniangan antara keberadaan pranata hukum dan politis yang ada dengan kapasitas interpretatif dari para pelaksananya.

NU dan Parpol

Dalam situasi lemahnya kapasitas *civil society* demikian, sejumlah elite-politisi NU bergerak melompat dengan turut menyemarakkan *greget* berparpol - ria. Dengan mengemukakan berbagai alasan - mulai dari yang sederhana (ingin memberi kesempatan kepada warga NU yang belum mendapat tempat) sampai yang cukup canggih (pengalaman traumatis berpartai mulai dari 1973 sampai sekarang) - para pembelanya tampak berhasil menggalang opini publik (NU) tentang keharusan adanya parpol khusus yang berbasis *nahdliyyin*.

Tak pelak lagi, desakan-desakan ke arah itu kian hari kian membesar dan tidak mungkin dibiarkan tanpa kendali. Upaya- upaya melakukan

penyamaan pandangan, sebagaimana yang berlangsung di Rembang (6 Juni), Semarang (24 Juni), dan Bandung (4-5 Ju[i), serta sejumlah pernyataan sikap PBNU mengenai masalah ini, jelas sangat penting artinya di dalam rangka pengendalian tersebut.

Dilihat dari perspektif politik riil, kehendak untuk berparpol sendiri oleh warga NU jelas bukan tanpa alasan kuat. Massa *nahdliyyin* yang berjumlah besar itu merupakan modal yang terpenting bagi terbentuknya parpol yang memiliki posisi tawar-menawar yang kuat. Selain itu, masih tersedianya sumber daya manusia dan pengalaman berorganisasi politik akan membuat sebuah palpol berbasis NU dapat dengan cepat melakukan adaptasi dan maneuver politik dalam lingkungan baru nanti.

Berikutnya, kondisi perpolitikan yang masih belum ada kejelasan mengenar siapa yang akan menjadi kekuatan dominan di dalamnya - termasuk perpecahan di elite ABRI, membuka peluang bagi parpol NU untuk mencari tempat strategis dalam konstelasi politik baru nanti, apabila ia memang mendapat dukungan besar dari masyarakat dan memiliki poritisi cukup handal di atas.

Kendati demikian, alasan politik riil di atas bukan tanpa kelemahan. Beberapa problematika dapat dikemukakan berkaitan dengan rencana pembentukan parpol berbasis warga *nahdliyyin* ini. *Pertama*, perbedaan tafsiran tentang kerangka-kerangka normatif di dalam batang tubuh NU, yang pada gilirannya akan mempengaruhi proses perumusan dan pelaksanaan revitalisasi *Khittah*. Sekecil apapun perbedaan interpretasi ini akan berpotensi menghambat kohesitivitas dalam prosespembentukan platform politik kepartaian dan mobilisasi massa *nahdliyyin*.

Kedua, struktur kelembagaan NU yang bersifat cair dan cenderung tumpang-tindih (*overlapping*) di sana_sini. Memang di satu pihak sifat-sifat itu bisa menjadi potensi bagi pengembangan *civil society* yang menekankan adanya kemandirian dan pluralitas. Ia merupakan potensi karena dengan kecairan itulah sulit bagi NU untuk menjadi organisasi monolitik dan sentralistik. Kemandirian rembaga-lembaga yang dimiliki NU bisa tetap

terpelihara, dan ini tentu saja amat penting bagi pemberdayaan *civil society* di masa depan.

Tetapi, di pihak lain, sifat cair dan tumpang-tindih itu bisa menjadi kendala yang serius apabila tidak terkontrol dengan baik. Ini hanya akan bisa teratasi apabila NU secara sadar ikut mengadopsi manajemen modern daram pengerolaan kelembagaannya. Kecairan dan *overlapping* yang tidak terkontrol dan tidak terkelola secara rasional akan menjadi salah satu sumber ketidak-sinkronan dan bahkan anarki dalam organisasi. Masih sangat diragukan, apakah pembentukan "Tim Lima" oleh PBNU benar-benar mampu mengendalikan gerak-langkah partai bentukan warga *nahdliyyin* nantinya.

Dan *ketiga*, berkaitan dengan persoalan kepemimpinan. Hingga sepuluh tahun belakangan ini, tampaknya NU masih belum berhasil mengarahkan potensi konflik di kalangan elitenya kepada hal-hal lebih produktif. Sudah bukan rahasia lagi bahwa konflik internal antara kelompok elite yang berorientasi politik dan elite yang berorientasi kultural masih tetap berlangsung dan acapkali mengakibatkan terganggunya pelaksanaan agenda yang sudah disepakati.

Pertanyaan yang tersisa kemudian, apakah cukup tersedia jaminan, bahwa politisi-politisi NU yang terlibat dalam partai nantinya merupakan komponen strategis yang memiliki sinergisitas dengan pemaksimalan program-program keorganisasian NU?

Selain dari tiga kendala umum menyangkut problem internal keorganisasian, dua hal berikut juga menyumbangkan fakta tentang perlunya menyoal-ulang romantisme kedigdayaan kiprah politik kepartaian NU. Masing-masing adalah; *pertama*, besarnya massa *nahdliyyin* berum tentu akan diterjemahkan langsung pada kesetiaan politik kepada parpol NU.

Hai ini semakin nyata apabila dikaitkan dengan munculnya generasi baru dalam NU selama tiga puluh tahun terakhir yang semakin kritis terhadap pilihan-pilihan politik. Demikian pula, deporitisasi massa bawah

selama orde Baru memiliki pengaruh negatif terhadap mereka daram hal keterlibatannya di arena politik praktis. Kenyataan ini mengharuskan setiadak-tidaknya pengujian serius terhadap hipotesa bahwa massa *nahdliyyin* yang secara kuantitatif sangat besar juga secara kualitatif memiliki komitmen politik terhadap parpol NU.

Dan *kedua*, mengenaii sumber daya manusia dan pengalaman berorganisasi, kendairpun hal ltu sutit dipungkiri tetapi tetap harus disikapi dengan kritis. Setidaknya, keterlibatan sebagian politisi NU di dalam format politik Orde Baru yang sarat dengan kooptasi dan hegemoni itu, telah membuat sebagian mereka tak Iebih dari politisi vang berkualitas rendah. Baik mereka yang ada di PPP, PDI, maupun Golkar, pada umumnya telah gagal menjadi saluran kepenringan kaum *nahdliyyin* dan lebih merupakan pemain politik vang mementingkan diri sendiri.

Kualitas inilah vang ikut bertanggungjawab terhadap merosotnya kemampuan NU di dalam mempertahankan diri melawan penggusuran lawan-lawannya di PPP. Maka kalaupun dengan para politisi yang ada sekarang, parpol NU akan dapat melakukan adaptasi dan manuver, kemampuan tersebut tidak atau belum di landasi oleh suatu kualitas yang andal. Hal ini pada akhimva hanva akan mengakibatkan kemampuan maneuver NU terbatas dan dengan cepat, akan tertinggal oleh lawan-lawannya

Konsekuensinva, dalam perebutan posisi politik nantinya pun. parpol yang dibuat NU akan menghuni posisi marjinal. Ia akan puas dengan keberadaan di dalam lembaga politik seperti MPR, DPR/DPRD, syukur-syukur dalam kabinet. Namun, secara umum parpol NU dengan kualitas sumber daya seperti itu tampaknya akan tetap sulit mewamai keputusan politik strategis, sehingga parpol NU dan politisinya paling jauh akan berada dalam posisi pelengkap pelaku atau obyek penyerta belaka di dalam pengambilan kebiiakan politik yang sangat penting.

Civil Society sebagai Alternatif

Dalam konteks ini, menarik untuk dikaji ulang pengalaman dan para cendekiawan dalam gerakan pro-demokrasi di Eropa Timur, yang memiliki permasalahan hampir sama dengan Indonesia, yakni lemahnya *ciail society* dan menyempitnya wilayah publik. Dengan menggunakan pijakan filosofis yang berasal dari tradisi pencerahan (*enlightenment*), mereka mencoba mengupayakan terciptanya sebuah masyarakat terbuka (*open society*) sebagai antitesis masyarakat tertutup (*closed society*) yang dilahirkan oleh rezim totaliter.

Yang relevan untuk dicatat di sini adalah, bahwa *civil society* yang ingin dibangun bukanlah dalam pengertian liberal, di mana salah satu cirinya adalah dominasi ekonomi pasar dan kecenderungan partisipasi politik yang semakin formalistik. Di sinilah apa yang disebut sebagai periuangan anti-politik mengacu (lihat Konrad, 1984). Ia melawan politik dalam artian formal, sebagaimana dipraktekkan dalam masyarakat kapitalis.

Pada titik ini, perrngatan Alexis de Tocquevielle menemukan urgensinya. Dalam bukunya *De la democratie en Amerique*, Tocquevielle menunjukkan bagaimana demokrasi hanya mungkin bisa tegak bila dimulai dari bawah – pengelompokan sukarela dalam masvarakat yang gandrung pada pembuatan keputusan di tingkat lokal yang mandiri dan terlepas dari intervensi negara. Dan dari sini kehidupan demokrasi modern dapat mengembang pelan-pelan dengan dilandasi oleh paradigma *civil society* yang memegang teguh prinsip-prinsip toleransi, desentralisasi, sukarela, kewarganegaraan, aktivisme dalam ruang publik, dan konstitusionalisme.

Dengan paradigma *civil society* itu diusahakan mengembalikan harkat warga negara sebagai pemilik kedaulatan dan demokrasi sebagai sistem politik yang mampu menjamin partisipasi mereka secara terbuka. Dalam konteks *civil society*, setiap kecenderungan partikularisme dihindari, namun ia juga menolak totalisme dan uniformisme. Ia menghargai kebebasan individu, namun menolak anarkhi. Ia membela kebebasan berekspresi tetapi pada saat yang sama menuntut tanggung jawab etik. Ia menolak

intervensi negara, tetapi tetap memerlukan negara sebagai pelindung dan penengah politik.

Beranjak dari wacana politik seperti itu, saya kira pembentukan parpol yang eksklusif kaum *nahdliyyin* untuk saat ini perlu dipertimbangkan secara lebih matang dan sejauh mungkin meninggalkan pertirnbangan emosional, tetapi menggunakan pertimbangan rasional. Skenario parpol NU yang eksklusif, bukan saja akan berpengaruh negatif terhadap wacana dan kiprah *Khittah* 1926, tetapi juga menghalangi NU menjadi salah satu komponen strategis dalam penegakan *civil society* Indonesia di masa depan.

Padahal justru dengan strategi itulah NU secara keseluruhan telah dapat lebih menampilkan pengaruhnya di dalam masyarakat. Usaha-usaha dan Program-Program perbaikan sosial, ekonomi, dan pendidikan, yang dicanangkan NU, menjadi lebih mudah direalisasikan apabila ia mentransendir dirinya dari politik praktis, karena berbagai Proses *bargaining* dan kerja-kerja konkret dengan berbagai pihak yang memiliki kepedulian yang sama lebih mudah di lakukan.

Kekuatan politik NU yang riil adalah sebagai penyeimbang kekuatan negara, bersama-sama dengan kelompok-kelompok strategis yang lain. Jika NU hanya terkonsentrasi pada politik praktis, maka kekuatannya meniadi tereduksi dan mudah terombang-ambing oleh fluktuasi politik.

Namun demikian, bukan berarti warga NU lantas tidak usah berkiprah dalam politik praktis, termasuk mendirikan partai politik. Yang terakhir ini, seyogyanya dilakukan dalam semangat pengembangan pluralisme di Indonesia sehingga ia dapat disejajarkan dengan semangat *Khittah,* khususnya prinsip-prinsip yang termuat dalam *trilogi ukhuwwah*-persaudaraan antarumat islam (*ukhuwwah islamiyyah*), persaudaraan antar-warga negara (*ukhuwwah wathaniyyah*), dan persaudaraan antarumat manusia (*ukhuwwah basyariyyah*).

Untuk itu, parpol yang dibentuk warga *nahdliyyin*, seharusnya adalah putpot yang memiiiki ciri dan watak yang pluralis dan inkiusif. Parpol

tersebut harus berlandaskan wawasan, kebangsaan dan kewarganegaraan yang tuiuan utamanya adalah menciptakan kemaslahatan umum (*al-maslahah al-ammah*)emokrasi partisipatoris, serta keseiahteraan ekonomi dan sosial yang berlandaskan pada hak-hak dasar warga negara.

Elite-elite politik NU yang terlibat dalam parpol, seyogyanya tidak memandang dirinya sebagai faktor kompetitif yang hanya akan berfungsi disintegratif bagi kehidupan bangsa Indonesia secara keseluruhan. Sebaliknya, orientasi dan tujuan perjuangan parpol NU harus ditujukan bagi seluruh warga negara - dimana warga *nahdliyyin* menjadi salah satu bagian yang tidak terpisahkan di dalamnya.

Perjuangan politik kepartaian NU justru harus dimuarakan pada pencarian *platform* bersama dan titik-titik temu (*kalimatun sawa'*) dengan kelompok lain dalam masyarakat untuk memperjuangkan sebuah tahanan politik yang modern, demokratis, dan adil. Parpol vang seperti itu hanva mungkin dapat terbangun oleh warga NU, bila sejak awal dilakukan bersama-sama dengan kelompok lain yang memiliki orientasi yang sama. Jika telah terbentuk, maka warga NU di dalamnya dapat menyumbangkannya secara maksimal.

Sementara itu, NU sebagai organisasi akan tetap berdiri kokoh dan berkembarrg secara natural serta membuktikan jati dirinya sebagai *rahmatn lil-alamin* di bawah *Khittah* 1926.[***]

19 NU dan Tantangan Multipartai

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai sebuah organisasi sosial keagamaan terbesar di negeri ini sedang dihadapkan pada berbagai tantangan sebagai akibat dari terjadinya perubahan politik yang cukup mendasar menyusul runtuhnya rezim Orde baru (OB). Salah satu yang terpenting adalah tantangan yang berasal dari munculnya gejala multipartai sebagai akibat langsung dari terbukanya peluang untuk membentuk partai partai baru pada umumnya, dan bermunculannya parpol-parpol baru yang berbasis NU pada khususnya. Tak pelak lagi, geiala tersebut akan berdampak cukup luas terhadap dinamika organisasi ini di masa depan yang pada gilirannya, akan membawa pengaruh pula terhadap konfungtur Politik makro di Indonesia.

Ada beberapa pertanyaan penting yang harus dijawab oleh NU dan elitenya saat ini dan di waktu-waktu mendatang. Pada dataran visi, umpamanya, pertanyaan yang saat ini mulai muncul di sementara warga nahdilyyin (keluarga besar NU) adalah apakah dengan keterlibatan NU dalam politik praktis - sebagaimana yang tampak pada kelahiran partai-partai seperti PKB, PKU, PNU dan SUNI -berarti bahwa organisasi ini telah meninggalkan komitmennya terhadap *Khittah* 1926, sekurang-

kurangnya secara *de facto*? sulit untuk disangkal bahwa dengan keberadaan partai-partai berbasis NU tersebut, terlebih dalam kasus berdirinya PKB, telah tercipta opini publik bahwa *jam'iyyah* yang beranggotakan lebih dari 30 juta ini telah kembali ke arena perpolitikan. Padahat, lebih kurang lima belas tahun yang lalu, melalui Munas di situbondo, telah disepakati bahwa NU akan meninggalkan jubah politiknya dan hal itu selalu diperbarui sampai muktamar terakhir di Cipasung pada 1994.

Pada tataran organisasi, muncul pertanyaan yang bernada menggugat terhadap elite NU mengenai posisinya dalam hal terjadi konflik-konfiik kepentingan yang tak terhindarkan antarpartai yang didukung oleh sebagian warga NU. Secara normatif, jajaran pengurus NU mulai PB NU sampai tingkat ranting memiliki tanggung jawab moral untuk senantiasa bersikap netral terhadap parpol-parpol tersebut, terlepas dari kaitan dan jarak historisitasnya dengan NU. Sebab jika pengurus NU tidak netral maka g;ugatan-gugatan dari warga nahdliyyin yang merasa mendapat perlakuan diskriminatif akan bermunculan sehingga kinerja organisasi akan sangat terganggu. Sikap memihak yang dilakukan oleh elite dalam organisasi akan melahirkan bibit friksi yang pada gilirannya akan dapat dimanfaatkan oleh pihak-pihak yang tidak menginginkan terjadinya proses pemberdayaan NU di masa datang.

Posisi Warga Nahdliyyin

Pada tataran politik riil, tantangan yang harus diantisipasi NU pada jangka pendek dan menengah adalah upaya_upaya dari kekuatan-kekuatan politik yang sedang bertanding dalam pemilu untuk menarik dukungan massa NU yang sangat besar itu. Jumlah warga *nahdliyyin*, bagaimana pun telah memiliki daya tarik tersendiri bagi setiap parpol (selain, tentu saja, parpol nonmuslim) untuk berusaha memperebutkannya. Bahkan, walaupun saat ini telah berdiri partai-partai berbasis NU, *toh* pintu masih sangat terbuka bagi parpol lain untuk terus berusaha mempertahankan atau memperluas dukungan dari sana. Partai-partai Golkar, PPP, PAN. Partai Keadilan dan lain-lain, menurut hemat penulis, akan tetap berusaha

mempengaruhi warga NU termasuk dengan menggunakan taktik *money politics* dan janji- janji kedudukan strategis terhadap para elite NU (baca:para kiai) yang sampai saat ini masih merupakan kunci terpenting bagi mobilisasi dukungan politik di lapis bawah. Permasalahan konkret ini tak bisa dielakkan oleh PB NU dan segenap jajaran dibawahnya dan disinilah pentingnya diciptakan rambu-rambu yang jelas dan efektif agar keutuhan, integritas, dan kekompakan warga nahdliyyin tetap terjaga.

Beberapa pertanyaan dan permasalahan di atas harus diartikan iawabannya dengan segera sebab kegagalan untuk melakukan antisipasi dini akan mengakibatkan terganggunya gerak langkah NU yang harus diakui telah menunjukkan hasil-hasil yang nyata dan bermanfaat selama sepuluh tahun terakhir ini. Dalam kaitannya dengan masalah politik, iika NU tidak mampu menjawab permasalahan di atas dengan baik maka kemungkinan ia terjebak kembali dalam pusaran politik sebagaimana terjadi di masa lalu akan sangat besar. Lebih-lebih dengan adanya pluralitas parpol yang berbasis NU, maka jika terfadi konflik terus-menerus sudah pasti akan semakin kompleks. Bukan saja hal ini disebabkan karena sumber-sumbernya makin banyak, tetapi juga karena peta perkubuan akan semakin rumit. Sebagai perbandingan, jika sebelum reformasi perkubuan dalam elite NU hanya berjumlah dua atau tiga kubu besar, maka setelah munculnya parpol lain akan semakin berkembang.

Kondisi perpolitikan Indonesia sampai saat ini masih belum sepenuhnya dapat dikatakan mengalami perubahan-perubahan fundamental dan kondusif bagi reformasi menyeluruh baik pada dataran sistem maupun formatnya. Kenyataan yang terpampang di depan mata adalah bahwa proses reformasi yang bergulir hampir setahun lalu itu temyata belum mampu menggusur akar-akar kekuatan kelompok pro *status quo*. Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pihak yang disebut terakhir itulah yang sejatinya berhasil memegang kendali dan menentukan agenda-agenda politik seterah jatuhnya Soeharto. Maka kalaupun terjadi perubahan-perubahan tertentu, har itu hanya pada kulit luar saja berupa konsesi-konsesi politik yang dengan mudah diubah oleh pemegang kendari.

Kasus konflik antara presiden Habibie dan KPU (Komisi pemilihan Umum) mengenai larangan kampanye buat para menteri adalah salah satu contoh. Pemerintah mencoba sekuat tenaga unfuk merakukan intervensi terhadap kemandirian KPU kendatipun masyarakat pada umumnya sangat mendukung pihak yang terakhir itu. Hal-hal yang serupa bukan tidak mungkin akan berulang kembali apabila kekuatan pro-reformasi masih berum menunjukkan keterpaduan dalam memperjuangkan agenda-agenda, politik menuju redemokratisasi.

Langkah Tegas

Dengan latar belakang situasi politik seperti ini, NU dan elite kepemimpinannya tak bisa lain kecuali bekerja keras mengikuti perubahan-perubahan politik yang berlangsung cepat dan cenderwrgunpredictable. Karena itu, keputusan PBNU untuk terlibat langsung dalam proses pembentukan PKB, kendati dapat diperdebatkan dari sisi normatif, tetapi jika dilihat dari keperluan politik riil adalah suatu tindakan yang dapat dipertanggungjawabkan. Dapat dibayangkan, jika PBNU tidak mengambil langkah tegas seperti itu, maka fitnah akan segera marak dalam batang tubuh organisasi. Akibatnya suasana chaos dan kebingungan akan melanda warga *nahdliyyin* di lapis bawah yang tidak semuanya mampu menghindar dari virus *euphoria* politik yang menjalar setelah terbukanya ruang politik di aras atas. Sementara itu, semua orang tahu bahwa kendati wacana dan kiprah *khittah* telah berkembang, tetapi sebagian elite NU belum menerima sepenuhnya, sehingga persaingan kubu-kubu politikus dan kultural masih berlangsung walaupun di bawah permukaan. Dengan adanya keterbukaan tersebut, kubu pertama mendapat angin segar untuk kembali mendesakkan agenda mereka, khususnya melalui pembentukan partai yang didukung NU. Walhasil, *euphoria* yang tak terkendali itu hampir-hampir membuat batang tubuh organisasi keagamaan ini mengalami keguncangan karena semangat berpartai yang menggebu-gebu, sebagaimana ditunjukkan oleh munculnya sekitar 16 calon partai yang diusulkan oleh sebagian elite NU, sebelum kemudian terbentuk PKB.

Munculnya PKB, menurut hemat penulis, adalah sebuah solusi politik yang berhasil menghindarkan NU dari ketercabikan dan perpecahan. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa munculnya partai-partai seperti PKU, PNU, dan SUNI harus dikesampingkan dan dianggap sebagai tidak sah. Pemunculan mereka, penulis rasa, adalah merupakan potret paling jelas dari kondisi riil dalam batang tubuh organisasi yang sangat pluralistik, baik dalam hal visi politik maupun orientasi politik pragmatis. PKB yang mencoba menawarkan visi politik inklusif, walaupun tetap berpriak pada landasan *Ahlussunna wal jamaah*, belum dapat diterima oleh mereka yang masih menggunakan visi ideologis yang ingin menonjolkan keislaman. Ditambah lagi dengan masih adanya persaingan pada tataran personal di antara elite NU, maka pemunculan partai-partai di luar PKB hanyalah merupakan kewajaran belaka. Konsekuensinya adalah, munculnya PKB tidak berarti bahwa partai ini berhak mengklaim sebagai satu-satunya representasi warga nahdliyyin. Apalagi iika ditiniau dari sisi politik kewarganegaraan, maka partai ini haruslah diposisikan setara dengan yang lain dan karenanya peluang kompetisi yang diberikan kepada mereka haruslah sama (*level playing field*). Sama halnya, warga NU yang memilih mendukung partai yang tidak berbasis NU pun sejatinya memiliki hak yang sama sebagai warga negara. Hai inilah yang kemudian menimbulkan dilema yang sulit bagi elite pengurus NU dari atas sampai yang terbawah. Jika mereka terlampau memihak kepada PKB, maka akan tercipta persepsi keliru terhadap tindakan dan kredibilitas moral mereka. Tetapi jika terlalu jauh dari PKB akan muncul gugatan akan tanggung jawab terhadap solusi yang telah dilontarkan.

Menghadapi dilema seperti ini, para elite pengurus NU cenderung lebih memilih opsi pertama. Janji Gus Dur mengambil "cuti" untuk kampanye mendukung PKB adalah salah satu manifestasinya. Tentu saja, sikap ini telah menyulut protes baik terang-terangan maupun diam-diam dari sebagian warga dan tokoh NU untuk mempertanyakan netralitas PBNU. Namun, perhitungan pragmatis politik tampaknya lebih mendapat prioritas karena ternyata dukungan mayoritas warga *nahdliyyin* memang lebih konkret diberikan kepada PKB ketimbang kepada partai-partai lain.

Dal,rm jangka pendek, langkah ini dapat dimaklumi karena tanpa suatu sikap yang tegas, bisa jadi penampilan PKB dalam pemilu akan buruk dan mengecewakan pemilihnya. Tetapi dalam jangka panjang para pemimpin NU seharusnya mengurangi dan bahkan meninggalkan sikap terlibat langsung terhadap parpol mana pun.

Netralitas

Sikap netral ini penting karena beberapa alasan berikut ini. *Pertama*, organisasi akan terganggu kinerjanya jika para fungsionaris NU tidak mampu mengonsentrasikan diri pada kegiatan *jam'iyyah* yang semakin hari semakin banyak dan luas cakupannya. Bahkan, walaupun larangan rangkap jabatan telah digariskan tetapi dalam praktek pelaksanaannya tidaklah mudah. Berbagai alasan bisa saja dipakai dan *law enforcement* yang lemah akan mernbuat aturan tersebut tidak dijalankan. *Kedua*, tanpa netralitas dan garis demokrasi yang jelas maka pencampuradukan program dan kegiatan akan mudah terjadi. Kemungkinan bahwa keberhasilan-keberhasilan dan capaian-capaian NU akan diklaim oleh partai-partai sangat besar, sehingga menyebabkan distorsi-distorsi informasi. Hal ini pada gilirannya akan merugikan NU yang jelas lebih memiliki daya jangkau lebih luas ketimbang parpol dalam hal kemampuan melakukan pemberdayaan masyarakat serta penciptaan jaringan kerja melampaui batas-batas kepentingan politis. *Ketiga*, pencampuradukan antara *jam'iyyah* dan partai akan membubarkan upaya-upaya rintisan yang sudah mulai menunjukkan hasilnya karena gangguan ideologis dan pragmatisme politik. Ini akan sangat jelas clalam hal rintisan di dunia pemikiran dan intelektual.

Berdasarkan pertrmbangan di atas, maka jika NU tak ingin mengulangi pengalaman buruk masa lalu dan tetap konsisten dengan *Khittah* 1926-nya, maka komitmen netralitas terhadap parpol perlu diteguhkan kembali, misalnya, di dalam muktamar yang akan datang. Dengan peneguhan sikap tersebut, maka kemudian dapat dibuat suatu strategi politik yang tepat untuk memaksimalkan keberadaan para politikus yang berasal dari NU di berbagai parpol justru menyumbang kiprah organisasi dan bukan

menghalanginya. Selain itu, dengan strategi yang tepat, maka pluralisme partai tersebut bisa menjadi lahan pendidikan politik yang baik bagi warga nahdliyyin. Yaitu mereka dapat belajar menentukan pilihan secara rasional dan bukan emosional serta memandang kegiatan politik bukan lagi sebagai suatu hal yang sakral melainkan dalam perspektif hak warga negara.

Menyongsong masa depan yang penuh dengan tantangan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, NU sebagai ormas sosial keagamaan yang besar sudah semestinya konsisten dengan perjuangan pemberdayaan *civil society* di Indonesia. Sampai di penghujung abad ini, kerja elemen-elemen NU setelah ia kembali ke *khittah* telah membuka peluang besar bagi organisasi ini untuk tampil sebagai tulang punggung *civil society* di masa mendatang. Dengan orientasi keria mengutamakan kesejahteraan umum (*mabadi' khaira ummah*), ditopang oleh tiga pilar persaudaraan Islam, kebangsaan, dan kemanusiaan (*ukhuwwah Islamiyyah, wathoniyyah, dan basyariyyah*), serta visi politik inklusif "Islam sebagai rahmat kemanusiaan" (*rahmatan lil' alamin*). NU dan lembaga-lembaganya mencoba menapaki jalan baru yang dirintisnya. Program-program konkret seperti fiqih politik (*fiqh siyasah*), pendidikan kewarganegaraan (*civil education*), pembahasan masalah keagamaan (*bahtsul masa'il diniyyah*) yang kontekstual, dialog antarumat beragama, kajian dan penelitian sosial, pengabdian dan advokasi masyarakat, penciptaan BPR. Penerbitan buku-buku dan jurnal keilmuan, peningkatan kualitas pesantren, dan sebagainya telah berjalan cukup baik dan dirasakan manfaatnya bukan saia oleh warga *nahdliyyin* tetapi juga masyarakat luas. Belum lagi iika dimasukkan kiprah kaum cendekiawan muda NU dalam menyumbangkan pemikiran altematif bagi masyarakat dan bangsa sebagaimana kelihatannya dalam kegiatan LSM-LSM seperti LKiS (Yogya). eLSAD (Surabaya), *Puskap* NU, dan *Lakpesdam*.

Capaian-capaian di atas masih bisa dan harus dioptimalkan dengan menggunakan strategi pengembangan modal sosial (*social capital building*) c1i masa-masa yang akan datang. Pengembangan modal sosial tak lain adalah pengembangan sumber-sumber daya sosial yang diciptakan berdasarkan kepercayaan (*trust*), iaringan (*networking*), dan organisasi (*organization*) antara

elemen masyarakat sipil dan negara, sejatinya pengembangan modal sosial ini sudah dirintis NU tetapi masih kurang sistematis dan terkelola secara modem. Ini disebabkan masih Iemahnya SDM yang diperlukan serta masih belum banyak pengalaman yang dimiliki oleh organisasi ini. Oleh karena itu, NU pasca-Muktamar 7999, seyogianya memberi tekanan khusus kepada masalah pengembangan *social capital* ini agar ia semakin dapat berpartisipasi dalam proses pembentukan Indonesia baru di masa depan.

Ini mengharuskan sikap istiqomah U terhadap komitmen *khittah* yang terah ditetapkannya pada 1983. Jika ini tak terjadi, NU jelas akan mengalami proses pemunduran peran memberdayakan masyarakat sipil di Indonesia. Bahkan bisa jadi ia akan mengulangi pengalaman lama ketika ia menjadi organisasi besar tetapi terpilah-pilah di dalam. NU akan menjadi rebutan parporl di dalam setiap pemilu tetapi tetap tidak memiliki posisi tawar yang seimbang dan kuat ketika berhadapun dengan mereka. Pengalaman ini tidak seharusnya terjadi, dan oleh sebab itu jalan yang paring tepat buat NU adalah jaran masyarakat sipil (*civil society*), bukan jalan masyarakat politik (*political society*).[***]

20 Cakrawala Pemikiran Islam mutakhir

Pengaruh Proses Modernisasi

Sebagaimana layaknya sebuah peta, maka gambaran dan arah perkembangan wacana dan kiprah intelektual Islam di Indonesia yang akan dipaparkan di sini tak akan tuntas (*exhaustiue*), apalagi paripurna. Ia hanya merupakan salah satu di antara sekian banyak cara penggambaran yang digunakan untuk memperjelas duduk persoalan yang sebenarnya amat kompleks.

Untuk melakukan pemetaan yang memadai mengenai perkembangan intelektual Islam di Indonesia, maka kita perlu mengaitkannya dengan proses perubahan sosial, ekonomi dan politik yang terjadi. Proses-proses tadi merupakan latar kesejarahan yang memiliki pengaruh besar terhadap apa yang telah, sedang, dan akan berlangsung di kalangan umat Islam termasuk para cendekiawannya. Permasalahan yang perlu kita cermati terutama adalah bagaimana pengaruh proses modernisasi, utamanya percepatan pembangunan ekonomi, dan implikasinya terhadap struktur sosial, politik dan budaya bangsa kita selama dua dasa warsa ini.

Percepatan pertumbuhan ekonomi yang telah dan sedang berlangsung di Indonesia selama lebih dari dua dasa warsa telah mengakibatkan munculnya berbagai permasalahan baru yang belum atau malah tidak tampak sebelumnya. Bertumbuhnya daerah perkotaan dan ditinggalkannya desa-desa oleh angkatan kerja berusia muda, misalnya, telah mempengaruhi corak gaya hidup masyarakat yang semakin cenderung untuk "modern" dan "kota". Ini menyebabkan tergesernya pola-pola lama dalam soal gaya hidup (*lifestyle*), termasuk cara memahami agama dan nilai-nilai tradisional lainnya. Konsumerisme dan materialisme menjadi gejala yang semakin marak sebagai akibat masuknya tawaran-tawaran dari luar dan pemahaman ini mempengaruhi pula cara pandang masyarakat terhadap kehidupan.

Pada sisi lain, modernisasi yang sedang berjalan tidak diikuti oleh proses politik yang memungkinkan partisipasi masyarakat menjadi lebih luas. Politik bahkan dianggap sebagai persoalan kelompok elite, sedangkan rakyat diusahakan untuk tetap pasif. Untuk itulah sistem politik yang berorientasi negara kuat (*strong state*) dipilih sebagai pengganti sistem politik kerakyatan. Di samping itu, pluralitas dianggap berpotensi negatif bagi stabilitas, sehingga kecenderungan monolitik dan sentralisasi kekuasaan makin lama makin kentara.

Khusus bagi Islam, yang dalam sejarah Indonesia merupakansalah satu komponen utama dalam proses-proses politik maka dekonfesionalisasi politik yang dilancarkan Orde Baru telah mengakibatkan beberapa perubahan mendasar. Islam tak lagi menjadi pilar ideologi dan identitas dalam politik resmi. Penerimaan terhadap Pancasila sebagai asas tunggal organisasi politik dan organisasi masyarakat tak lagi memungkinkan parpol Islam untuk muncul dan memperebutkan pemilih. Umat Islam diharuskan untuk menggunakan saluran-saluran politik yang tersedia apabila mereka ingin tetap berkiprah dalam ruang politik resmi. Namun demikian pengunduran diri Islam dari politik resmi tidaklah lalu berarti lenyapnva Islam sebagai kekuatan politik riil dalam masyarakat. Justru dengan hilangnya pertikaian ideologis pada dataran politik resmi itu, saat ini Islam di Indonesia semakin menunjukkan potensi politiknya yang sejati. Persoalannya adalah akan diarahkan kemana potensi semacam itu.

Dalam proses perubahan inilah kaum cendekiawan muslim diharuskan mencari cara pemecahan terbaik. Mereka dituntut untuk melakukan berbagai peninjauan kembali terhadap khazanah pemikiran yang ada. Mereka juga diharuskan mencari berbagai terobosan baru yang memungkinkan umat bisa terlibat sepenuhnya dalam proses perubahan tanpa kehilangan identitas sebagai muslim dan meninggalkan akar-akar tradisi dan kebudayaannya.

Tiga Arus Utama Pola Pendekatan

Dari berbagai arah pemikiran dan kiprah yang ada, kita dapat mempetakan adanya tiga arus utama pola pendekatan yang dipakai oleh kaum cendekiawan muslim, dengan implikasi sosial dan politiknva masing-masing. Pertama adalah mereka yang menggunakan pendekatan Islam sebagai alternatif, kedua adalah mereka yang menggunakan pendekatan kebudayaan dan ketiga adalah mereka yang menggunakan pendekatan transformasi sosial-budaya. Pendekatan Pertama tampak dalam pemikiran-pemikiran dan kiprah tokoh-tokoh seperti Imaduddin AR, A.M. Saefuddin, Amien Rais dan sebagainya. Pendekatan kedua tampak terutama dalam Pemikiran dan kiprah Nurcholish Madjid. Pendekatan ketiga muncul dalam bentuk Pemikiran dan kiprah Abdurrahman Wahid, Moeslim Abdurrahman, Djohan Effendi, dan sebagainya.

Bagi pendekatan pertama, Islam dianggap sebagai sistem nilai yang telah lengkap. Oleh karena itu ia harus diupayakan menjadi alternatif sistem nilai yang ada. Bagi mereka, perubahan struktur merupakan hal yang tidak begitu penting. Perubahan struktur seperti yang dilakukan oleh Khomeini di Iran (berhasil) atau Zia-ul Haq di Pakistan (gagal) bisa iuga diupayakary namun bila tidak seperti Arab Saudi, juga tak apa-apa.

Pendekatan alternatif mengupayakan transformasi nilai-nilai agar sesuai dengan standardyang Islam. Dalam perwuiudannya, peng- "islaman" berbagai lembaga dan praktek menjadi sasaran penting. Pembentukan Bank Islam, perundangan Islam, pemberlakuan gaya hidup Islam, dan

seterusnya. Implikasi dari pendekatan seperti ini adalah penekanan berlebihan pada aspek legal formal dari aiaran Islam dalam kehidupan. Lebih lanjut, pendekatan seperti ini akan mengundang persoalan jika diterapkan dalam kondisi masyarakat yang kadar heterogenitasnya amat tinggi seperti di Indonesia, sementara *rule of law* yang dimiliki belum dipatuhi Secara konsisten baik oleh kelompok elite maupun yang di bawah;

Bahaya eksklusifisme dan sektarianisme adalah akses dari pendekatan seperti ini. Ini disebabkan adanya kehendak untuk melakukan Pemurnian terhadap perilaku sosial sesuai afaran dengan menolak aPa yang disebutkan elemen di luar Islam.

Pendekatan kedua, yaitu pendekatan kebudayaan, menekankan Proses penyebaran nilai-nilai Islam yang sesuai dengan modernitas dan pencerahan (enlightenment) di kalangan umat. "enlightenment" Rasionalitas dan kontektualisasi aiaran sesuai dengan zaman menjadi landasan pendekatan ini. Ia mengupayakan bagaimana modernisasi ini bernafaskan Islam dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Perubahan struktur fuga tidak penting, namun pendekatan terhadap standard yang kaku seperti yang pertama ditolak. Yang penting nilai Islam menjadi hegemonik di dalam kehidupan secara keseluruhan.

Harus diakui, pendekatan budaya memiliki *appeal* dan berponi berpotensi besar dalam menarik perhatian mereka yang menginginkan adanya kesesuaian antara kiprah dalam kehidupan modern dengan nilai Islam' Munculnya kelas menengah muslim akibat pertumbuhan ekonomi amat potensial bagi popularitas pendekatan ini. Tak heran apabila pengaiian-pengajian seperti Paramadina, pesantren-pesantren " modern" dan sejenisnya mengganggu Sdi jadi amat diminati kalangan ini, Kehausan psikologis akan warna agama bagi jerilaku modern menadi motif utama mereka.

Namun demikian, pendekatan ini cenderung melupakan perlunya perubahan struktur dalam masyarakat sehingga etos keadilan dan kesempatan yang dimiliki lslambisaterwuiud. Kelangkaan kesadaran

struktur inilah yang mengakibatkan geruku.t kebudayaan meniadi steril dari aktivisme yang bermakna deman*bg*aaat bias terhadap mereka yang berada di atas

Pendekatan ketiga, yaitu pendekatan transformasi sosiaal-budaya menerima kebutuhan kulturisasi/ pumbudayaan Islam, walaupun tidak perlu menjadikannya sebagai satu-satuna alternative. Islam sebagai budaya justru akan lebih berkembang apabila ia hidup bersama dan saling komplementer dengan yang lain. Namun, pembudayaan ini harus diiringi pula dengan penekanan bahwa islam juga membawa nilai-nilai transformative yang sesuai dengam kebutuhan modern. Hal ini menjadi semakin relevan ketika kenyataan menunjukkan masih banyaknya umat Islam yang berada dalam himpitan kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan. Oleh karenanya, Islam harus ikut terlibat dalam perubahan structural, lewat pengembangan nilai-nilai seperti demorasi (*syuro),* egalitarianisme, kebebasan dan favorit. Kalau suka istilah Gus Dur, maka penjabaran *ushul al khamsah* menjadi relevan dalam menghadapi proses modernisasi.

Dari pendekatan transformatif inilah saat ini berkembang apa yang dikenal sebagai teologi trassformative. Ia menekankan masalah ketimpangan sosial yang sedang melanda bukan saja umat Islam tetapi seluruh anggota masyarakat. Struktur masyarakat yang timpang, sebagai akibat modernisasi, menjadi sasaran utama bagi kiprah cendekiawan untuk dicermati dan dicarikan pemecahannya. Ortodoksi seperti pedekatan pertama tidak lagi dipentingkan. Yang penting bagaimana islam dipahami sebagai kekuatan inspiratif bagi perubahan menuju masyarakat yang lebih adil dan demokratis. Formalisme agama juga dihindari karena yang penting adalah isinya. Lemah (mustadh'afin). Oleh karenanya, aktivis muslim harus bekerja sama dengan segala kekuatan sosial yang memiliki tujuan dan greget yang sama dalam memperbaiki struktur. Demokrasi dan pemberdayaan politik menjadi agenda pokok bagi mereka, di samping juga peningkatan ekonomi di tingkat bawah dan perbaikan pendidikan.

Dengan adanya tiga arus utama dalam peta intelektual Islam di Indonesia ini, maka harus diupayakan terjadinya dialog intensif antarmereka. Sampai saat ini, kecenderungan yang ada adalah monolog di antara mereka sendiri. Apalagi jika politik telah mulai merasuki mereka seolah-olah ketiganya eksklusif dan harus saling mengadili serta mengklaim mana yang paling benar. Oleh sebab itu, perlu diciptakan wahana-wahana yang paling tepat untuk mempertemukan ketiga pendekatan tersebut melalui suatu forum dialog agar lebih saling memahami kelemahan dan kekuatan masing-masing.[**"]

Referensi

Alejandro, Roberto. *Hermeneutics, Citizenship, and Public Sphere*. New York : State University of New York Press, 1993.

Anderson, Benedict. *Imagened Communitics: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London; Verso, 1983.

Anwar, M. Syafi`i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1985.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press, 1958.

Aristotle. *The Nichomachean Ethics*. Trans. By David Ross, rev, by JL. Ackrill and JO. Urmson. Oxford University Press, (1925), 1987.

Barbalet, JM. *Citizenship: Struggle, and Class Inequality*. Milton Keyness : Open University Press, 1988.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy: Participatory Politics for A New Age*. Barkeley, CA: University of California Press, 19884.

Bellah, Robert, R. Madson ,W,M. Sulllivan, A. Swiddler, and S.M. Tipton, *The Good Society*, New York: Vintage, 1995.

Bell, Daniel, "*American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society," The Public Interest*, No. 95. 1989.\

Bulkin, Farchan, "Negara Masyarakat dan Ekonomi." *Pisma*, 8, 1984

Casanova, Jose. Towards a *Constructive Engagement of the Fundamentalist Challenge: The Concept of Public Religion*. Mss, Kualalumpur, 1996.

Cohen, Jean and A. Arato. *Civil Society and Political Theory Society*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Dahrendorf, Ralf. After 1989: **Morals: Revolution an Civil Society**. London: MacMillan Co, 1997.

Effendi, Bahtiar, "Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia,"*Prisma*, No. 5, Mei 1995.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political*. Austin: University of Texas Press, 1982.

Etzioni, Amital (ed.). *The Essential Communitarian Reader*. Boston: Rowman & Littlefield, 1998.

Feillard, Andre. Traditianalist Islam and the State in Indonesia: *Flexibily, Legitimecy, and Renewa*l. Honolulu: East-West Center, 1993.

Fullinwider, Robert L. *"Citizenship and Welfare,"* in Amy Gutmann, *Democracy and the Wefare*. Princeton University Press, 1988.

Habermas, Juergen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Haris, Syamsuddin, *et al. Pemilihan Umum di Indonesia: Telaah atas Struktur, Proses, dan Fungsi*. Jakarta: PPW~LIPI, 1997.

Hassan, Kamal. *Muslim Intellectuals Responses to "New Order" Modernnization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

Heryanto, Ariel. "Indonesia Middle Class Oppositions in the 1990s," in Garry Rodan (ed.). *Political Oppositions in Industrialising Asia*. London: Rotldege, 1996.

Kartodirjo, Sartono. The Peasant` Revolt of Banten in 1888, Its Condition, Course and Sequel: A Case Study of Social Movement in Indonesia. `s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1996.

Keane John. *"Remembering the Dead Civil Society and the State from Hobbes to Mars and Beyond,"* in Keane, John (ed.). Democracy and Civil Society. London, 1989.

Keane, John. *Civil Society and the State: New European Prespectives*. London: Verso, 1989.

Kepel, Gilles. The revenge of God: *The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modrn World*. Pennsylvania: Penn State Press, 1994.

Kerkvliet, Benedict. *Everyday Politics in the Philippines: Class and Status Relations in a Central Luzon Village*. Berkeley, CA: University of California Press. 1990.

Kuntowidjojo, "Muslim Kelas Menengah Indonesia dalam Mencari Identitas, 1910-1950, *"Prisma*, Vol. 14, No. 11, 1985.

Lawrence, Bruce. *The Revenge of God: The Fundamentalish Revolt Agfainst the Modern Age*. San Francisco: Harper and Collins, 1989.

Lev, Daniel S. "Kelompok Tengah` dan Perubahan di Indonesia," dalam R. Tanter dan K. Young (eds.). *Politik Kelas Menengah Indonesia*. Jakarta. LP3ES, 1993.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemoderen dan keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.

Marshall, TH. *Citizenship and Social and Social Class. London*. Cambridge University Press, 1950.

Mead, Lawrence. Beyond Entitlement : *The Social Obligations in Citizenship.* New York: The Free Press, 1989.

Moore, Barrington. *The Social Origin of Dictatoship: Lord and Peasent in the Making of the Modern World*, Boston: Beacon Press, 1968.

Muhaimin, Yahya. "Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia*," Prisma*, Vol. 13, No. 3, Maret, 1984.

Oakeshot, Michael. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Ohmae, Kenchi. *The Bordeless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*. New York: Harper Vusiness, 1990.

Plant, R. *Citizenship, Rights, and Socialism*. London. Fabien Society, 1988.

Rawis, John. A Theory of Justice. London: Oxford University Press, 1972.

Robison, R."Kelas Menengah sebagai Kekuatan Politik di Indonesia," dalam R. Tanter dan K. Young (eds.). *Politik Kelas Menengah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1993.

Robison, Richard. *Indonesia The Rise of Capital. Sydney*: Allen & Unwinn, 1986.

Rorty, Richard. "Introduction: Pragmatism and Philosophy*," in Consequences of Pragmatism*. Mennepolis: University of Mennesota, 1982.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Saott, James C. *The Moral Economy of the peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Scott, Jmes C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press, 19785.

Thompson, EP.*"The Making of the English Working Class in the Nineteenth Century*. London: Vintage Press, 1963.

Tocqueville, Alexis de. Democracy in Amirica, 2 vols. (1835,1840). New York: Knopf Everyman Library, 1994.

Turner, BS. " Further Specifcations of the Citizenship Concept: A Reply to ML Harrison.*" Sociology,* vol. 25, 1991.

Indeks

A

a multiparty poltical 199
A.Sumargono 156
A. m Saefuddin, 223
Abdurrahman Wahid 26, 29, 30, 35, 49 , 60, 68, 182, 185, 188, 223
ABRI 170
Aceh 175
active citizens 172
Adam Ferguson 82, 115
Afrika 56
agenda Politik 60, 213
ahkussunnah wal jama`ah 163
ajaran Islam 24
akal kultural 28
akomodasi politik 59
aktivis pro-demokrasi ix, 113, 114
Alexis de Tocquevielle 83-85, 89, 118-120, 206
al-Islam dinun wadaulah 196
Aljazair 155, 158
al-kutub al-fiqhiyyah 29
Ambisi totalitec 158
Ambon 34
Amirika Latin 138, 201,: Seikat 58,119 , 162
Amien Rais 223
anarki 2007
Andree Feilanrd 162
Anne de Stael 84
Anthony Giddens 51
anti politik sectarian 172
aparat hegomoni Negara 125
apatisme 201
Arab Saudi 223
arena politik praktis 45
asas kewarganegaraan 11; pembagian kekuasaan 134
Asia 3, 37, 87, 104, 138, 201,
aspirasi poltik 59
Athena 82
al-tauchid 29
aturan hukum 29, 85
Aufklacrung 50
Aguste Comte 51
Australia 58, 162

B

bahaya formalism politik 102
Bank Islam 174, 223
Banyuwangi 100
Bappenas 20
Barat 39, 41. 50, 53, 54, 55, 62, 167
Bairut 66
berwawasan kebangsaan 10
birokrasi 137, 153
birokrat 63
Blok Sosialis 3;n Soviet 159
BPR 218
Bruce Lawrence 61
budaya Indonesia 33; modern 55; politik 109
Budha 39
Budhisme 69
Budi Utomo 6, 79, 88

C

cara Machiavellian 73
Cekopslovakia 141
center of excellence 141
Charles Taylor 51, 120
check and balance 83, 87
Cicero 115
Cipasung 211
civic education 95
civil society ix, x, xiv, xv, 17, 68, 79 - 80, 82, 84, 87, 94, 96, 97, 100, 109, 117, 118, 120, 1231, 123, 124, 131, 132, 134, 138-140, 142, 144, 146 - 150. 152-154, 170-172, 185, 186, 93, 198, 203, 206, 207, 217
Condorcet 51

D

Daniel Bell 120
das scin 110
das sollen 110
dasar legitimasi 39
David Hume 86
DDI 66, 69
DDII 190, 191, 195
Demokrasi Parlementer 105, 121; partisi 147, 208, procedural 147; emu 171;Terpimpin 106, 107, 178
demokrasi 131, 170, 171, 186
Depag 89
depolitisasi massa bawah 105
desentralisasi 19
Detik 155
devolopmentalisme 43, 44
dialektika 39
dialog kebangsaan 12
Dian 184
dikotomi sipil-militer 80
Djohan Effendi 223
dogma (tauchid), 23
dogmatism 113
Douglas E, Ramage 162
DPR/DPRD 135, 154, 206
Dr. Mohammad Hatta 133
Dr. Taufik Abdullah 45, 46
Dunia Ketiga 32

E

Editor 155
Edward Said 55
egalitarianisme 123, 225
ekskusif 55
eksklusivisme 7, 164, 198, 223
ekspansi kolonialisme 4
eksploitatif 52
eksterminasi 159
elite 32
elite ABRI 203, kekuasaan 194; partai 136; penguasa 59, 68, 195; poitik 58. 136, 153, 191, 192, 208
eLSAD 218
Emanuel Steves 82
enlightenment 50, 166, 206, 224
era globalisasi 3; transisi 76
Eric Voegelin 51, 73
Eropa 50, 62, 113, 162, 182
Eropa Barat 58
Eropa Timur 206
esensialisme 113

eskpisme 201
etika *(akhlaq)* 23
etika Isalam 27
etnis Jawa 8
Etnisitas 18

F

Fahami 184
fenomena cultural 50
PGM(*(Female Genital Multilation)* 24
filosofi sekuler 22; klasik Aristoteles x;kritis Habenas x
Fordem xii, 184
Formalism agama 225; politik 105
Formasi Negara 93 ; social 94, 104, 120, 138
founding father 2, 11
Frans Mgnis Soeseno 72
free public sphere 78
Front Keselamatan Islam 155
fundamentalisme xv, 48, 57, 61, 186, 138
fundamentalisme Islam 57
fungsi agama 2

G

gagasan islamisasi 66;
kewarganegaraan 70
gaya hidup 166
genosida 159
gerakan anti-kolonialisme 41; anti-sistem 40; Ekstrem Kanan 178; Islam 190, 192, 193, 198; Islam Cultural 191; Islam modern 26; Komando Jihad Imron 179;
Mahasiswa 141; nasionalisme Modern 40; pro-demkrasi 126;
Reformasi Islam 42; Usroh 65
Gilles Keppel 48. 181
globalisasi 3
Golkar 130, 136, 180, 199, 212
Gramsci 39, 118
Greg Barton 162, 163
growth pool 95
Gus Dur xiii, 60, 162-171, 173, 215, 225

H

H. Agus Salim 41
H. Samanhoedi 41
Habermas 201
hak asasi manusia 22, 24, 25, 26. 28, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 78, 184
hak jawab 157
hak-hak individu 30
HAM 22, 23, 104, 130, 132, 136, 168
Hannah Arendt 120, 158
Harmoko 91
Hasan Hanafi 29
Hatta 7, 110, 134
Havel 89, 120
Hefner 114
Hegel 83, 84, 117, 118
hegemani 205
hegemani Islam 39, 173
Hindu 39
Hinduisme 69
Hitler 159
HKBP xiii
HMI 190, 195
Hobbes 115
holistik 57
HOS Cokroaminoto 41
hubungan manusia (mu`amalat) 23
hubungan agama (fiqh), 23

hukum Islam 28, 174, 182
humanisme religious 41
humanism sekuler 41, 166
Humanitarianisme 164
Huntington 54

I

IAIN 46
ICMI 58, 60, 81, 66, 69, 171, 174, 181, 184, 190, 191, 195
identitas primordial 11, 139
IDT 96
Imaluddin AB, 223
Immanuel Wallerstein 40
indigenous 6
Indonesia 57, 58, 60. 62-69. 110, 113, 123-125, 129, 133, 136, 140, 142, 148, 182-164, 181, 182, 186, 188, 190, 195, 200, 206, 210, 220, 228
industrialisme 51, 52
instrumen ideologis 8
integrasi nasional 12, 13, 14, 16, 17, 19
Interfidel 184
intervensi Negara 207
Iran 223
Islam 22-25, 27-32, 34, 35, 37-43, 45, 47, 54, 55, 58-60, 62-67. 70, 165. 171, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 197, 218, 220, 222-226
Islam Indonesia 167; politik 61, 66, 69, 173; trdisional 67
Islamisasi 81, 176, 186, 189
isu suksesi 32

J

Jakob Oetama 157
Jawa 16, 20, 45
jebakan politik xiv
Jember 130
Jenggawah 92
Jepang 58
jiwa entrepreneur 151
Joan Foster 82
John Locke 115
Juergen Habermas 51, 84, 120
jurang fanatisme kelompok 15
jurdil 130
juridical review 135

K

Kabinet Habibie 192
KAHMI 195
Kairo 66
KAMMI 190
Kapitalisme 51, 52, 54, 121, 145
Kapitalisme global 137
Karl marx 83-85, 117, 118
kartu Islam 32, 59
kasus somasi 155, 158
kasus Tanjung Priok 179
Kaum borjuis 185; teknokrat sekuler 191; Yahudi 159

Kebebasan akademis 141; berpendapat 157
kebijakan massa mengambang 108
kebjikan politik represif 192
kekuasaan tradisional 4
kekuatan penyeimbang 119
kekuatan politik Islam 64
kelangkaan partisipasi 146
kelas borjuasi 85, 117
kelas menengah 93, 138, 181, 185; baru 62; tradisional 92
kelas pekerja 85, 138
kelompok Islam "garis keras' 172; pekerja demokrasi xiii; prodemokrasi 84, 125, 154; professional 135, 177
kemandirian 19
kemanusiaan 103
kemaslahatan umum 208
kemerdekaan 103
kemiskinan 55
kenyataan historis 8
kepemimpinan politik 102
kepentingan individu 33; kelompok 106; masyarakat 33; nasional 33; Negara 31; politik 123, 148, 158, 188; publik/ umum 30
kepuasan maknawi52
kerukunan sosial 164
kesadaran primordial 4
keselarasan sosial 103
kesenjangan sosial 8
kesetaraan 103
kesetiaan primordial l4
keterbelakangan 55
keterbukaan publik 103
kewarganegaraan 91, 120
Khittah 1926 207, 209, 211, 217
Khomeini 223
Kiai Ahmad Shiddiq 183
KIPP xii
KISDI 66, 69, 156, 190, 101, 194
Kitab-kitab Fiqh 168
KKN 140
kohesi sosial 30
kohesivitas sosial 99
koinomia politike 82, 115
Kolektivitas 33
Kolonialisme 4, 6
Kolonisasi dunia Barat 62
Komando Jihad 178
komitmen kemanusiaan 163
Komnas HAM xii, 36, 135, 169
Kompas 155, 156, 157, 158
komunitas Islam 39
konflik ideology 178
konflik internal 59
konsep netralitas politik 72
konsep *public space* 84
konstruksi filosofis 83
konsumerisme 146. 221kooptasi 10, 24, 133, 148, 171, 205
korporatis Negara 63
korporatisasi 10, 148
KPU 213
krisis legitimasi 4
Kristen 22, 28
Kristiani 69
kudeta PDI (Megawati) 130
kultur 13; demokratis 16; feudal 16
KWI 73

L

Lakpesdam 218
Landasan normatif 8
LBH xii, 169
legal formalism 48

legal-formalistik 28
Lemhanas 112
letargi politik 111
LIPI 44, 45, 46, 47
LKiS 218
LSM xi, 36, 64, 69, 79, 88, 92, 98, 112, 122, 124, 133, 135, 138, 141, 151, 152, 154, 181, 184, 218
luber 130

M

MA 135
Madinah 78
Majalah Gerbang 76
Majelis Da`wah Islamiyah 180
Malanh 58
manipulatif 52
maneuver politik 202
Marjinalisasi 63
Marsinah 92
masa penjajahan 55
masyarakat madani 76,78, 89, 91; Pancasila 77; pro=moden 51; sipil 76, 80; tr nsisi 17
materialisme 221
materialistis 62
Mx Weber 9
media massa 152
Mega-Bintang 130
Megawati 130
mekanisme pasar 138
messianisme 5
Michael Foucault 52
militer 51, 63, 68, 191
millenarianisme 5, 6
mobilisasi 5; dukungan 17, 18; ideologis 201; politik massa 137; sumber 5
model pembangunan 20
Modernisasi 30, 42, 43, 45-48, 61-63, 90, 169, 177, 189, 221, 224
modernisme 51
modernitas 42-45, 49, 50, 53, 54, 61, 63, 167, 173, 189, 224
Moeslim Abdurrahnab 223
money politics 212
Monitor 157
monopoli penafsiran 8
MPR 206
MuhammadA.S. Hikam 76
MUI 36, 41, 65, 190, 195
Muktamar Muhammadiyah 175
mustadin 197
mustadh`afin 197
musuh Islam 69
myopic 55

N

Nahdlatul Ulama (NU) 26, 60, 67, 210,
nahdiyyin 172
nasionalisme 4, 41, 53, 201; jingoistik 53
nation state 15
natural society 116
Negara integralistik 134; Islam 27, 60, 62, 67, 164, 189
Negara Islam Indonesia 178
negara Orde Baru 59; otoriter

16; otoriter birokratis 201; teokratus 2; totaliter 84
negara-bangsa 14, 17, 51
NGO 88
Niccolo machiaavelli 71
Nielsen 48
normatif 8
NU xii, xiii, 36, 41, 65, 88. 90, 96, 162, 170, 172m 183, 185, 193, 202-205, 207-212, 214-219
Nurcholish Madjid 28, 35, 165, 191, 223

O

Oliver Roy 48
oposisi 24
oposisi total 60
opresif 52
Orde Baru xi, 16, 32, 43, 58, 59, 63, 67, 68, 99, 107, 109, 122, 147, 149, 169, 174, 178, 189, 190, 192, 196, 199, 201, 205, 210, 221
Orientalis 54
orsospol 153
otonomo 91
otoritarianisme Soekarno 16
otoriter 24, 52, 55
otoriterisme 197

P

paham relativisme budaya 168
Pakistan 223
Palestina 88
PAN 212
Pancasila 7, 15, 64, 67, 68, 107, 221
paradigma Islam transformatif 197
Paramadina 191, 224
Paris 162
Partai Keadilan 212
partikularisme 123, 186, 200
partisipasi 91, 207
partisipasi politik 137; semu 137
PB nu 211, 212
PBB 168
PDI xii. Xiii, 130, 136, 199, 205
Pekalongan 130
pemahaman diri 13
pembaharuan 163
pembentukan sosial 82
pemberdayaan civil society xi, 153' polotik 131; umat 12
pembreidelan pers 108
pemikir Barat 55
pemikir Islam 55
pemikiran politik sekuler 166
Pemilu 46, 130, 175
pendekatan alternatif 189; hermeneutic 47; keamanan 19; konfrontatif 167; memasyarakat 196; menegara 196; sosial-budaya 189; transformatif dan gradual 27
pendidikan Islam 48, 49; politik kewarganegaraan 139
pengasatunggalan 178
pengislaminsasian politik 34
peradaban modern 50, 52-54
peran agama 9
Perang Dunia II 83
peran ide 62
pergesekan ideologis 194

perilaku politik 188
perjuangan anti-politik 206
perselisihan peradaban 54
perspektif keagamaan 37; relativis 35
pertikaian ideologis 16
perubahan struktural 45. 48
perubahan struktur-struktur politik 82
pesantren 46, 66, 120, 151, 224
PII 190
PKB 193, 210, 214, 215
PKI 16
PKL 140
PKU 193, 210, 215
pluralisme 120
PNU 193, 210, 215
Polandia 89
political society 153
politik depolitisasi 148; *divide and rule* 123; identitas 11; inklusif 215, 218; Islam 61. 162, 188; kewarganegaraan 11. 126, kooptasi 123' sectarian 149
posisi hegemonik 39,40
posisi politik 143
Positivisme 51
PPP 64, 199, 205, 212
prajudices 37
primordialisme 97, 106, 148, 158
prioritas 134, 155
Prof. Soepomo 133
program keluarga berencana 63
proses de-divinisasi 51; demokratisasi 81, 70, 85, 109. 110, 124, 131, 144; globalisasi 110; hegemoni ideologi xi' islamisasi 189; Islamisasi politik 191; modernisasi 9, 51, 116, 169, 220, 225; pemberdayaan politik 198; reformasi 154, 213; revitalisasi 56; transmasi budaya 191
protonsionalisme 4, 6
provokator 20
public responsibililty and trust 149
public trust 132
purifikasi ajaran 42
Puskap NU 218

R

rahmatan lil `alamin 197, 209, 218
rakyat 5, 20, 135, 152
Rasionalitas 51-54, 224
reaktualisasi ajaran 45
realitas historis 3; transendental 51
reformasi 144, 150, 173, 187. 188. 190. 192. 198, 199, 213' total 154
rekruitmen politik 153
relativisme kultural 32, 33
Rembang 202
revitalisasi Khittah 203
revivalisme Islam 32
revolusi 85
rezim birokratis otoriter 147; komunis 159; Orde Baru 32; otoriter 113; totaliter 159
Richard Rorty 51
ruang politik formal 130
ruqmg publik 132; bebas 120, 132, 146

S

Sabtu Kelabu 130
saluran ekstra parlementer 135
Sampang 130
SARA 8, 9, 13-15, 19, 20, 156
SBSI xii

sejarahwan 4,7
sektarian 55, 194
sektarianisme xv, 48, 164, 186, 200, 223
sektor formal 18
sektor informal 18
sekuler 62, 84, 67
Sekulerisasi 166
sekulerisme 10
self-understanding 20
Semarang 202
sentimen partikularistik 106
sentralisasi kekuasaan 17
sentralisasi kepemimpinan 16
sikap toleran 164
Sinar Harapan 155
sistem Demokrasi Parlementer 15
sistem Demokrasi Terpimpin 16
sistem ekonomi eksploitatif 54; kapitalis 92, 171; pasr 146
sistem kapitalis 39. 40; colonial 6; patrimonoialisme 16; pendidikan 94
sistem politik 53, 136, 144, 145, 196; demokratis ix. 41, 105, 107, 126, 147, 173; kerakyatan 221; otoriter 172; sekuler 59; totaliter 113
sistem sosial 52
sistem sosialis/ komunistis 54
Situbondo 211
SIUPP 137
Sjadzali 67
Sjahrir 7
Skotlandia 82, 115
social traditions 38
Soeharto 59, 147, 149, 151, 190, 194, 199, 213
Soekarno 7, 178
solidaritas masyarakat 7
spririt of entrepreneurship 44
Stabikitas politik 19, 33, 92
status quo 130. 136. 150. 213
stereotype 37
strategi akomodatif 59; formal-legalistik 37; koportis 133
struktur 13
struktur sosial 39
sumber daya ekonomi 17
sumber daya politik 17, 18, 19
sumber legitimasi politik 00
Sumpah Pemuda 4
SUNI 210, 215
Syariat Islam 6, 41. 79, 88

T

Tap No. VI/1986 130
Tashwirul Afkar 88
tataran budaya 5; kelembagaan 102; normatif 102
Teheran 66
teknokrat 63
TEMPO 155
teologi transformatif 225
terorisme 156
the founding father 103
the order of things 5
The Prince 71
the propensity to change 47
the ruled party 136
the rulinh party 136
Tim Lima 204
Tim Pembela Islam (TPI) 156
Timor Timur 34, 69
Timur 50
Timut Tengah 3, 69
tingkat evolusi kebudayaanya 14
tingkat partisipasi 170

Tjipto Mangoenkoesoemo 7
Tjokroaminoto 88
toleransi 103
Tom Hodgkins 82
Tom Paine 82
totaliter 52, 53
totaliterisme 159
TPI 157, 158
tradisi agama Ibrahim 28
tradisi Yahudi-Kristen 28
transaksi intelektual 55
transendentalisme 51
transformasi sosial 190
trilogy *ukhuwwah* 206

U

Ukhuwwah basyariyah 208
Ukhuwwah islamiyyah 208
Ukhuwwah wathaniyyah 208
ulama 23, 24
ulama tradisional 46
Uni Soviet 111
unit sosial 30
ushul al khamsah 225
UU Kebebasan Berpendapat 154
UU Perkawinan 156
UU Politik 154
UUD 1945 2, 4, 107, 165

V

Vaclav Havel 120
values 38
visi demokrasi 125
visi politik totaliter 155

W

wawancara intelektual 50, 56
warga Negara 53, 133. 171, 173, 200, 215
wawasan eksklusif 3; kebangsaan 3, 7, 11, 15, 158, 208
Weber 52
Westernisasi 62
wilayah damai (*dar-al Islam*) 25
wilayah perang (*dar-al Harb*) 25\
wilayah politik 169

Y

Yahudi 22, 28
Yapusham 36, 169
YLBHI 36
Yogyakarta 184
Yunani 115
Yunani 82

Z

Zia-ul Haq 223

Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society

Beberapa saat kita terhenyak, bahkan seolah-olah akan tercabik-cabik dengan lahirnya gerakan demokrasi yang merupakan embrio demokratisasi. Apa sebenarnya makna demokratisasi bagi civil society? Masyarakat Indonesia, dengan jumlah penganut Islam yang besar, tentu senantiasa terlibat dalam wacana dan kiprah kehidupan masyarakatnya sehingga nilai-nilai dan tradisi-tradisi sosial yang bersumber dari ajaran Islam ikut terserap serta turut mewarnai proses pembentukan masyarakat dan bangsa. Untuk pengembangan demokrasi dan civil society, beberapa prinsip Islam mungkin cocok diterapkan. Meskipun demikian, kritik-kritik tajam tidak jarang terjadi. Itulah Demokrasi! Apa pun kondisinya, keberadaan civil society yang kuat dan mandiri merupakan landasan pokok bagi tegaknya sistem politik demokrasi. Siapkah kita...sanggupkah kita membesarkannya...?

Muhammad A.S. Hikam, lahir pada tanggal 26 April 1958 di Tuban, Jawa Timur, menyelesaikan studi jenjang S1 Sastra Arab pada tahun 1981 dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Ia menyelesaikan S2 bidang Ilmu Komunikasi pada tahun 1987 dan berhasil menyandang gelar Master of Art bidang Ilmu Politik pada tahun 1994 dari University of Hawaii, Honolulu. Jenjang doktoral bidang Ilmu Politik diselesaikannya pada tahun 1995 dari universitas yang sama di Honolulu, Amerika Serikat.

Sebelumnya, ia aktif sebagai peneliti di PEP-LIPI, ia juga menjadi anggota AAS (Association of Asian Studies), AIPI (Asosiasi Ilmu Politik Indonesia), dan AIPY (Akademi Ilmu Pengetahuan Yogyakarta). Bukunya yang sudah terbit adalah: Demokrasi dan Civil Society, diterbitkan oleh LP3ES pada tahun 1996, bukunya yang lain Politik Kewarganegaraan Landasan Redemokratisasi di Indonesia, diterbitkan oleh Penerbit Erlangga pada tahun 1999. Sekarang ini, ia dipercaya sebagai Menteri Riset dan Teknologi dalam kabinet Presiden Abdurrahman Wahid.